

الوجودية
بين هيدجر وسارتر
"دراسة مقارنة"

إعداد:

د/ عبد المنعم فتحي عوض مهني

الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والفلسفة
بكليةأصول الدين والدعوة بأسيوط

الملخص

يهدف هذا البحث إلى الدراسة التحليلية المقارنة النقدية لفيلسوفين من فلاسفة هذا التيار الملحد في مسألة الوجود، خاصة وأن هذا التيار قد دعا إلى عزل الإنسان عن خالقه وشكه في وجوده تعالى، وعلى اعتبار أن هيدجر يعتبر من أكثر الفلاسفة تمثيلاً للوجودية في ألمانيا وأكثرهم تأثيراً، وعلى أن سارتر يعتبر بلا منازع أكثر الفلاسفة الوجوديين أهمية، وأن انعكاساته الفلسفية الوجودية ظاهرة في كتاباته جميعاً.

خطة البحث: قسم هذا البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

المقدمة : في أهمية الموضوع وأسباب اختياره وخطة البحث فيه.

المبحث الأول: التعريف بالوجود والوجودية... وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالوجود.

المطلب الثاني: التعريف بالوجودية.

المبحث الثاني: الوجودية عند هيدجر... وفيه تمهيد وثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بهيدجر (حياته ومؤلفاته).

المطلب الثاني: الوجود في العالم – الوجود مع الآخرين – الوجود من أجل الموت.

المطلب الثالث: العدم عند هيدجر ونقده، ثم تعقيب على المبحث الثاني وفلسفة هيدجر.

المبحث الثالث: الوجودية عند سارتر... وفيه تمهيد وثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بسارتر (حياته ومؤلفاته).

المطلب الثاني: الوجود في العالم والوجود مع الآخر.

المطلب الثالث: مفهوم الحرية والقلق والحاجة عند سارتر.

ثم تعقيب على المبحث الثالث وفلسفة سارتر.

ثم مقارنة بين هيدجر وسارتر في مسألة الوجود.

ثم **الخاتمة** وتشتمل على أهم النتائج التي تم استخلاصها من خلال البحث.

والله ولي التوفيق،،،

Department of colonel and Philosophy Search title: Existentialism between Heidegger and Sartre is a comparative study.

Research aims to comparative study and criticism for philosophers of philosophers this atheist trend in the question of existence.

Search plan: This research is divided into and Three papers and a conclusion.

- Introduction to terminology.

- This first topic: the problem of presence at Heidegger.

- The second topic: The problem of being at Sartre.

- Comparison between Heidegger and Sartre.

- The conclusion includes the most important results.

- The research approach is: comparative analysis.

- Purpose of the study: the critical orientation of this existential thought.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولد، ولم يشاركه في ملكه أحد، يا من تعالت أسماؤك، وتقدست صفاتك، تعطي وتمنع، لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، يا مالك الملك، تؤتي الملك من تشاء، وتنزع الملك ممن تشاء، والصلاة والتسليم على من اصطفيته لخير رسالة، وأنزلت عليه خير كتاب، لخير أمة أخرجت للناس، سيدنا محمد بن عبد الله، خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين.

وبعد...

فإن الوجودية تعتبر أسلوباً أو طريقة في التفلسف[١] ، قد تؤدي بمن يستخدمها إلي مجموعة من الآراء التي تختلف فيما بينها أشد ما يكون الاختلاف، حول العالم وحياة الإنسان فيه، ولكن بالرغم من هذا التباين والاختلاف في وجهات نظرهم، إلي أنها تجمع على أن الإنسان هو: "الكائن

١- من الصواب أن نقول: إنه لا توجد نظرية عامة ينتمي إليها سائر الوجوديين ويمكن مقارنتها مثلاً بالمعتقدات الرئيسة التي تجمع المثاليين أو التومائيين في مدارس خاصة بهم، ولهذا السبب فإني لم أصف الوجودية بأنها فلسفة، بل قلت: إنها أسلوب في التفلسف. الوجودية، جون ماكوري، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام- مراجعة د.فؤاد زكريا ، ط. دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة سنة ١٩٨٦م ، ص ١١.

الذي يسبق وجوده ماهيته، وعلى أن هذا الوجود هو الواقع اليقيني الأول للفلسفة" [١].

وهي مذهب ظهر للوجود كرد فعل عن الفلسفة الهيجلية[٢]، أول من قادها الدنماركي كيركيجورد، وذلك بعد أن ذاق العالم مرار نيران حربين كونيتين أدت إلى مقتل أكثر من خمسين مليون إنسانًا، مما أدى للتفكير في مصير الوجود الإنساني بجدية، والذي يتهدد وجوده أسلحة فتاكة يمكن أن تقضي على الحياة خلال ثوان.

إذاً هي مذهب يقوم على: "إبراز الوجود وخصائصه، وجعله سابقًا على الماهية، على أنه وجود الماهية، ويؤمن بالحرية التي تمكن الفرد من تحقيق ذاته، وأن يمتع نفسه بنفسه ويملأ وجوده على النحو الذي يلائمه، ولذا فقد صرفت الوجودية النظر عن البحث في الوجود الميتافيزيقي بشكل عام الذي

---

[١]- الموسوعة الفلسفية السوفيتية، روزنتال، يودين، ترجمة: سمير كرم – مراجعة د. صادق جلال – جورج طرابيشي، ط. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، صـ ٥٠٤.

[٢]- من المعلوم أن الوجودية والماركسية خرجت كرد فعل عن التيار العقلاني الذي قاده هيجل ١٧٧٠ – ١٨٣٠م، فظهرت ثلاثة كتب تعبر عن إرهاص عصر جديد، هي مبادئ فلسفة المستقبل لفيورباخ، ونقد فلسفة هيجل لماركس، وإما/ أو لكير كيجارد. يراجع في ذلك: كيركيجارد (رائد الحرية)، د. إمام عبد الفتاح، ط. دار الثقافة بالقاهرة، ط. الأولى سنة ١٩٨٢م، صـ ٧، ٨.

قال به أرسطو قديمًا، وركزت بحثها على الإنسان الواقعي المشخص، فالوجود سابق على الماهية"[1].

ومن هنا فإن الحديث عن الفلسفات الوجودية يتضمن شيئًا لا يجب الغفلة عنه، وهو أنها فلسفات فردية في أساسها، تقوم على الفرد أولًا وأخيرًا، وتنظر إلى كل منا على أنه يمثل قلعة من الفردانية مغلقة على نفسها.

حقًا إنها: "تتحدث عن الآخرين وعن الأغيار، لكن حديثها عن هؤلاء الآخرين يدور في دائرة معينة، هي دائرة أنا والغير، أو دائرة أنا والفرد الآخر، لكننا نعلم أن وراء هذه الدائرة دائرة أخرى، يحركها ديالكتيك من نوع آخر هي دائرة أنا والمجتمع، ونحن نفتقد هذه الدائرة وذلك الديالكتيك في كل الفلسفات الوجودية بما فيها فلسفة سارتر"[2].

ويبدو من السطور السابقة أن الوجودية كتيار فلسفي قد اتخذت من الوجود الإنساني محورًا للدراسة والبحث، أو بمعنى آخر اتفقت على أن الإنسان هو محور تفكير الإنسان.

فالإنسان – عند الوجوديين – صانع وجوده ورب أفعاله، ولا وجود لقوة خارجية تفرض نفسها عليه وتجبره على السير في طريق غير الطريق الذي

---

[1]- سارتر بين الفلسفة والأدب: موريس كرانستون، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط. الأولى، سنة ١٩٨١م، صـ ٦٨.

[2]- دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، د. يحيى هويدي، ط. دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة، سنة ١٩٩١م، صـ ٣٤٠.

اختاره هو، وإن كان هو نفسه يعجز في كثير من الأحيان عن تبرير اختياره تبريرًا عقليًا.

ولهذا: "فقد حاولت الكشف عن سره من وجهة نظر ذاتية بحتة، باعتبار أنه فرد له وجوده الخاص، وله تجربته الذاتية الخاصة، كما ساعدت الحروب التي أنهكت قوى الإنسان وحطمت آماله وتطلعاته نحو مستقبل مشرق وحياة أفضل، بل ولدت لديه الإحساس بخيبة الأمل والضياع، وأشاعت في المجتمع الخوف والرعب والفزع والقلق، وانهيار القيم، مما أدى إلى رفض الفكر المجرد والأنساق الفلسفية الجامدة، ودعت إلى الحرية والنزعة الفردية، وتعميق مشاعر القلق والحيرة وعذاب الإنسان"[١].

وتعتبر الوجودية مدرسة فلسفية معاصرة ذات ثلاث شعب: الوجودية النصرانية عند كيركيجورد، ومؤداها أن القلق الإنساني يزول بالإيمان بالله، والوجودية الإلحادية عند هيدجر وسارتر، تجعل للإنسان مطلق الحرية في الاختيار مما يترتب عليه قلقه ويأسه، والوجودية المسيحية (النصرانية) التي ينشدها مارتيان ويقيمها على فلسفة توما الإكويني، ويقول: إن الإيمان بالله يحد من الرغبة في الوجود والخوف من العدم.

أما الأساس المشترك بين الشعب الثلاث فيتركز في أن: "الوجود الإنساني هو المشكلة الكبرى، فالعقل وحده عاجز عن تفسير الكون ومشكلاته، وأن

١- نقد المذاهب المعاصرة، د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، ط. دار الوفاء للطباعة والنشر بالإسكندرية، سنة ١٩٩٩م، صـ ٢٣٧.

الإنسان يستبد به القلق عند مواجهته مشكلات الحياة، وأساس الأخلاق قيام الإنسان بفعل إيجابي، وبأفعاله تتحدد ماهيته، إذن وجوده الفعلي يسبق ماهيته"[١].

وإذا كان قد شاع وجال حول الوجودية تياران هما: تيار الوجودية المؤمنة، ويمثله كيركيجورد وياسبرز ومارسل، وهو التيار الذي يتجه نحو الله، ويرى أن هناك علاقة حقيقية بين الإنسان والله، فإن هناك ما يسمى بتيار الوجودية الملحدة، ويمثله نيتشه وهيدجر وسارتر[٢].

ومن أجل هذا فقد آثرت لأن أتعرض بالدراسة المقارنة والنقد، لفيلسوفين من فلاسفة هذا التيار الملحد في مسألة الوجود، خاصة وأن هذا التيار قد دعا إلى عزل الإنسان عن خالقه، وشكه في وجوده تعالى، وعنايته الإلهية للبشرية، وعلى اعتبار أن هيدجر يعتبر من أكثر الفلاسفة تمثيلًا للوجودية في ألمانيا وأكثرهم تأثيرًا، وعلى أن سارتر يعتبر بلا منازع أكثر الفلاسفة الوجوديين أهمية، وأن انعكاساته الفلسفية الوجودية ظاهرة في كتاباته جميعًا.

وما من شك في أن موضوع مثل هذا لهو جدير بالبحث والدراسة المقارنة المتبوعة بالنقد، خاصة وأن الفلسفة الوجودية قد تعرضت للكثير من

١- الموسوعة العربية الميسرة، د. محمد شفيق غربال، ط. دار القلم ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر بالقاهرة، سنة ١٩٦٥م، باب الواو فصل الجيم، صـ ١٩٤٥.

٢- سيأتي التعريف بالشخصيات والمصطلحات كل في مكانه من البحث.

الانتقادات باعتبارها نزعة معادية للعلم، على الرغم من أنها قامت في الأساس لتوجيه النقد للفلسفات السابقة عليها، وأسميت هذا الموضوع: "الوجودية بين هيدجر وسارتر دراسة مقارنة".

أسباب اختيار الموضوع:

إن الغرض من هذه الدراسة لهذا الموضوع، بالرغم من انتمائه إلى الفكر الغربي فهو التوجه النقدي لمثل هذا الفكر، والوقوف منه مواقف تحليلية وتقييمية، يمكن أن تسهم في تفعيل الأنشطة الفلسفية في العالم العربي.

ولعل العرض المتبوع بالنقد أن يكون هو إسهامي الحقيقي والإيجابي في ساحة الفكر الفلسفي، والذي يعطي القارئ فكرة عن بعض ما يدور في الساحة الفلسفية الغربية من دراسات ومشكلات وقضايا، لابد من الإلمام بها والتعرف عليها واتخاذ المواقف منها، بحيث يؤدي ذلك إلى إثراء الحياة الفكرية والرقي بها بغية الوصول إلى نهضة حقيقية.

هذا، وقد دفعني إلى الكتابة في هذا الموضوع عدة أسباب من أهمها:

أولاً : تعتبر مسألة الوجود من أهم المشكلات التي تناولتها الفلسفة على امتداد تاريخها، سواء أكان ذلك في المحاولات الفلسفية الأولى في الشرق القديم والإغريق، والتي انصبت على تفسير الوجود لمعرفة حقيقته وأصله، أو في الفلسفة الإسلامية والمسيحية والوسيطة، أو في الفلسفة الحديثة والمعاصرة التي عالجت تلك المشكلات.

ثانياً: يعتبر هيدجر الممثل الآخر للوجودية الألمانية، والأكثر شهرة من سلفه كارل ياسبرز، وهما اللذان تأثرا بكيركيجورد، وأضافا إليه وأخرجا فلسفته الوجودية من الوجود الذاتي بمعناه الضيق إلى الوجود العام.

ثالثاً: تعتبر الوجودية الفرنسية هي التيار الآخر للفلسفة الوجودية، وقد انقسم هذا التيار إلى تيارين متعارضين، أحدهما: ديني كاثوليكي ويمثله جابريل مارسيل، والآخر ملحد وتزعمه سارتر، ومع ذلك فإن مارسيل لم يؤسس نظامًا فلسفيًا، ولم يترك سوى تأملات على شكل يوميات، ولم يكن له شهرة ولا تأثير سارتر الذي تجاوز تأثيره ساحة الفكر الفرنسي إلى بلدان أخرى كثيرة.

رابعاً: بالرغم من حدوث نوع من الانحسار للفكر الوجودي بعد موت كل من هيدجر وسارتر، إلا أنه بقيت قيمة فلسفة سارتر في كونها أعمالًا أدبية، وبقيت قيمة فلسفة هيدجر في أنها تولدت عنها فلسفات أخرى أثارت الكثير من الجدل، وأحدثت تغيرًا جذريًا في مسار التفكير الفلسفي في الثلث الأخير من القرن العشرين، وعلى وجه الخصوص تأثيره على كل من فلسفة التأويل والنزعة التفكيكية.

خامساً: بالرغم مما كتب عن هيدجر وسارتر في اللغات الأجنبية، وظهر لهما مؤلفات عدة، وترجمت لكل منهما بعض الكتب إلى العربية، إلا أن المكتبة العربية مازالت تفتقر إلى الدراسات الجادة التي تتناول بالتحليل والعرض فلسفة كلًا منهما.

سادساً: تأثير التيار الوجودي على بعض رجال الفكر العربي، فقد حاول بعض المشتغلين بالفلسفة تأصيل التيار الوجودي في الفكر العربي بالعودة إلى التراث، ومحاولة تطبيق الوجودية، وبخاصة مفهوم القلق على الفكر العربي، كما فعل عبد الرحمن بدوي في كتابيه: (الإنسانية والوجودية في الفكر العربي)، و(شخصيات قلقة في الإسلام).

من أجل هذه الأسباب التي ذكرتها وغيرها أردت أن أتناول هذا الموضوع بالبحث والدراسة.

منهجي في هذا البحث:

وبعد استقصاء مناهج البحث المصطلح عليها في مثل هذه الموضوعات، وجدت أن أنسب المناهج التي تتفق وموضوع بحثي هذا هو المنهج: (التحليلي المقارن) المتبوع بالنقد، خاصة وأن كلًا من هيدجر وسارتر يمثلان جانبًا أساسيًا من هذا التيار الملحد في مسألة الوجود.

ولذلك حاولت ما استطعت أن أضع هذه المسألة (من خلال هذه النظرة الوجودية الإلحادية) وأقيمها من خلال المنظور الإسلامي، لأن الباعث على قبول أي مسألة أو رفضها هو النظر إليها من خلال الوجهة الشرعية، ليعرف مدى تطابقها فنقبلها، أو اختلافها فنردها.

وسأحاول في هذا البحث – إن شاء الله تعالى – أن أعطي صورة واضحة عن هذه المسألة عند كل من هيدجر وسارتر ودراستها دراسة تحليلية موضوعية مقارنة، معتمدًا في ذلك على الكتب التي ترجمت لكل منهما، أو

بعض الترجمات العربية لهما، غير مهمل للكتب الفلسفية الأخرى التي تطرقت للكتابة حول هذه المسألة.

وقد قسمت هذا البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

المقدمة: في أهمية الموضوع وأسباب اختياره وخطة البحث فيه.

المبحث الأول: **التعريف بالوجود والوجودية**.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالوجود.

المطلب الثاني: التعريف بالوجودية.

المبحث الثاني: **الوجودية عند هيدجر**.

وفيه تمهيد وثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بهيدجر (حياته ومؤلفاته).

المطلب الثاني: الوجود في العالم – الوجود مع الآخرين – الوجود من أجل الموت.

المطلب الثالث: العدم عند هيدجر ونقده.

تعقيب على المبحث الثاني وفلسفة هيدجر.

المبحث الثالث: **الوجودية عند سارتر**.

وفيه تمهيد وثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بسارتر (حياته ومؤلفاته).

المطلب الثاني: الوجود في العالم والوجود مع الآخر.

المطلب الثالث: مفهوم الحرية والقلق والحاجة عند سارتر.

تعقيب على المبحث الثالث وفلسفة سارتر.

وأخيرًا عقدت مقارنة بين هيدجر وسارتر في مسألة الوجود.

ثم **الخاتمة** وتشتمل على أهم النتائج التي تم استخلاصها من خلال البحث.

والله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وأن يرفع به درجاتي، إنه سبحانه ولي ذلك والقادر عليه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول
التعريف بالوجود والوجودية
المطلب الأول
التعريف بالوجود

لفظ الوجود Being – Etre يطلق بمعنيين: أحدهما كمصدر وهو الوجود، والثاني كاسم – أي الموجود – والأول: يعني فعل الوجود أو الوجود بالفعل، وقد يعني ما يعنيه الاسم نفسه (أي الموجود)، أما الثاني: وهو الاسم أو الموجود فمعناه الماهية[١] الحاصلة على الوجود أو التي يلائمها الوجود فيمكن أن توجد، وقد يعني أيضًا الوجود حاصلًا أو ممكنًا[٢].

ويعتبر لفظ الوجود من أكثر المفاهيم تجريدًا[٣]، وبهذا المعنى يجب تميزه عن الواقع والوجود الإنساني والحقيقة الواقعية، والتي هي تعريفات أكثر

١- الماهية quiddity:اللفظ اللاتيني quid أي ما هو؟ من وضع المدرسيين الذين ترجموا مؤلفات ابن سينا، للإجابة عن سؤال: ما هو؟ في مقابل مطلب هل، أي هل الموضوع موجود. المعجم الفلسفي، د. مراد وهبه، ط. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، سنة ١٩٩٨م، صـ ٥٩٩.

٢- الموسوعة الفلسفية العربية، غانم هنا، ط. معهد الإنماء العربي بيروت، ط. الثانية، سنة ١٩٨٨م، ج٢، صـ ٥١٥.

٣- التجريد Abstraction: لغة التعرية، وفي اللغات الإفرنجية اللفظ مأخوذ من الفعل اللاتيني abstrahere ويعني الانتزاع وهو المعنى الوارد عند ابن سينا بقوله: انتزاع النفس الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعن ==

عينية وأكثر عمقًا للعمليات والظواهر الموضوعية حيث ترتب المعاني فيما بينها تبعًا لدرجة التجرد، فتنتظم تبعًا لذلك العلوم الطبيعية والرياضية، وإذا استطردنا أكثر في التجريد نصل إلى أعم المعاني إطلاقًا وهو معنى الوجود مبرئًا من أي تخصيص وتعيين.

ومن الملاحظ أن أكثر الفلاسفة يرون أن الوجود لا يعرف لا بحد ولا برسم(1)، وما من معنى أوضح من معنى الوجود يرسم به، وما من شيء يدرك إلا ويدرك موجودًا إما في الحقيقة أو في الذهن، فكل ما يعرض للوجود فهو موجود، لذا صار الوجود أول المعاني لبساطته وأول ما يقع في الإدراك لعمومه الشامل.

==علائق المادة ولواحقها، وهو منهج يقوم على الصياغة الرياضية للقوانين الخاصة بالظواهر الحسية. المعجم الفلسفي، د. مراد وهبه، صـ ١٧٤، ١٧٥.

١- المعرف أربعة أقسام: الأول – الحد التام، وهو بالفصل والجنس القريبين، كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق، والثاني – الحد الناقص، وهو بالفصل القريب وحده مثل تعريف الإنسان بأنه ناطق، أو به وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بأنه جسم ناطق، والثالث – الرسم التام، وهو بالخاصة والجنس القريب كتعريف الإنسان بأنه حيوان ضاحك، والرابع – الرسم الناقص، وهو بالخاصة وحدها كتعريف الإنسان بأنه ضاحك، أو بها وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بأنه جسم ضاحك. تجديد علم المنطق في شرح الخبيصي على التهذيب، عبد المتعال الصعيدي، ط. المطبعة النموذجية، نشر مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز، ط. الخامسة، صـ ٥٢.

وفي هذا المعنى يقول ابن سينا[١]: "الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء".[٢]

ويؤكد هذا المعنى صاحب المعجم الفلسفي فيقول: "الوجود مقابل للعدم، وهو بدهي فلا يحتاج إلى تعريف إلا من حيث إنه مدلول للفظ دون آخر"[٣].

والوجـود عند الفلاسـفة المدرسـيين[٤] مقابل للماهيـة، ولذلك فإن

١- ابن سينا: هو الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، ولد عام ٣٧٠هـ، كان أبوه رجلًا من أهل بلخ، وانتقل منها إلى بخارى، واشتغل بالتصوف، ودرس الأدب واللغة دراسة وافية في سن لا يتجاوز العشر سنوات، وفي سن السادسة عشر أخذ في قراءة الكتب على نفسه، وطالع شروحها، فقرأ في الهندسة كتاب إقليدس، ثم رغب في علم الطب وقرأ الكتب المصنفة فيه، وأهم كتبه: القانون في الطب، المجموع، النجاة، الشفاء، الإشارات والتنبيهات، وتوفى عام ٤٢٨هـ. أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي، ط. مطبعة السعادة بمصر، صـ ٢٦٩: ٢٧٢.

٢- النجاة، ابن سينا، تحقيق د. ماجد فخري، ط. دار الآفاق الجديدة، ط. الأولى، سنة ١٩٨٥م، صـ ٢٣٦.

٣- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ط. دار الكتاب العربي اللبناني، ط. سنة ١٩٨٨م، صـ ٥٥٨.

٤- المدرسيين Scholastic philosophy: يطلق هذا اللفظ على الفلاسفة الذين كانوا يعرفون بالدكاترة المعلمون، وهذا اللفظ بدوره مشتق من Scholasein الذي يعني أن لديك وقت فراغ، وكان أول من استخدم هذا المصطلح هو ثيوفراسطس، ثم عاد إلى الظهور في القرن التاسع، وأطلق على اللذين يدرسون الفنون الحرة السبعة أو علم==

أرسطو[١] يعرف الماهية بأنها مجموع الصفات التي تجعل الشيء ما هو[٢]، ويفرق ابن سينا بين الوجود والماهية[٣]، فيرى أن الوجود عرض[٤] في

== اللاهوت، وهكذا أصبح لفظ مدرسية يشتمل في معناه الواسع على جميع المناشط الفلسفية والفنية واللاهوتية التي اعتمدت في تكوينها على دور سابق يمتد من القرن الثالث إلى التاسع ويشتهر فيه القديس أوغسطين وبويس، واكتمل تكوينها في الفترة من القرن التاسع حتى الثالث عشر. المعجم الفلسفي، د. مراد وهبه، صـ ٦٢٩.

١- أرسطو هو: (٣٨٤ – ٣٢٢ ق.م) بن نيقوماخوس، طبيب أمينتاس الثاني ملك مقدونيا، ولد ببلدة سطاغيرا شمالي اليونان، وفي السابعة عشر رحل إلى أثينا تلميذًا بأكاديمية أفلاطون نحو ٣٦٧ ق.م، ولفت إليه نظر أستاذه فلقبه العقل لشدة ذكائه، والقراء لسعة إطلاعه. الموسوعة الفلسفية، د. عبد المنعم الحفني، ط. دار ابن زيدون ببيروت، ومكتبة مدبولي بالقاهرة، ط. الأولى، صـ ٣٥: ٣٦.

٢- منطق أرسطو، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ط. دار القلم ببيروت، ط. الأولى، سنة ١٩٨٠م، ج٢، صـ ٤٣٥.

٣- ولذلك فإن ابن سينا يرى أن: الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء، والوجود هو التحقق الفعلي له، وكون الشيء حاصلًا في التجربة غير كونه ذا طبيعة معقولة ومن هنا فإن الماهية أسبق من الوجود.

٤- العرض هو: الشيء السريع الزوال، وينقسم إلى المقولات التسع، وهو ملازم للجوهر، فالعرض ما يعرض في الجوهر مثل الألوان والطعوم والذوق واللمس وغيره مما يستحيل بقاؤه بعد وجوده، وعلى هذا فهو تابع للجوهر في التحيز، بمعنى أن تحيزه إنما هو بتحيز الجوهر الذي هو محله. الإلهيات من شرح السيد الشريف الجرجاني على المواقف، تعليق. د. سليمان سليمان خميس، ط. دار الطباعة المحمدية بالقاهرة، ط. الأولى سنة ١٩٦٦م، صـ ٧، والمعجم الفلسفي، د. مراد وهبه، صـ٤٥٠.

الأشياء ذوات الماهيات المختلفة[١]، محمول عليها خارج عن تقويم ماهيتها[٢]، ويصف الإكويني[٣] الماهية بأنها القوة، والوجود بأنه الفعل......، ولكن الوجوديين هم الذين أضفوا كل الأهمية على هذه العلاقة، ووصفوا الماهية بأنها مجموع الخصائص الثانية للموضوع، والوجود بأنه الحضور الفعلي في العالم، وكاتب الفكرة أن الماهية تسبق الوجود، فكل ما في الحياة يوجد وفق فكرة مسبقة عنه، غير أن الوجوديين قالوا: إن الإنسان هو الوحيد الذي يسبق وجوده ماهيته، حيث إنه يحدد ماهيته تدريجيًا، ويختار أفعاله، وتظل ماهيته مفتوحة حتى يموت[٤].

١- ولذلك فإن ابن سينا يرى أن: وجود الشيء زائد على ماهيته، خلافًا لمن يقول: إن وجود كل شيء عين ماهيته، كوجود الإنسان فهو نفسه كونه حيوانًا ناطقًا. يراجع في ذلك: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، صـ ٥٥٨، ٥٥٩.

٢- منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، ابن سينا، ط. القاهرة، سنة ١٩١٠م، صـ ٢٢.

٣- توما الإكويني: ١٢٢٥: ١٢٧٤م، من فلاسفة العصور الوسطى، ولد في مدينة روكاسيكا بالقرب من أكونيو الواقعة بين روما ونابولي بإيطاليا على الحدود الشمالية من أسرة إيطالية أرستقراطية ذات نفوذ سياسي، فهو قريب لفردريك الثاني، وكانت أسرته مبرزة في خدمته، --=وتدور فلسفته على أن المعرفة الإنسانية تبدأ من المنظور وترقى بالعقل، ومن ثم فالمعرفة الإيمانية فائقة للطبيعة، والله مدرك بالاستدلال، اقتنع بصحة فلسفة أرسطو فلاءم بينها وبين الدين. المعجم الفلسفي، د. مراد وهبه، صـ ٢٣٧.

٤- الموسوعة الفلسفية، د. عبد المنعم الحفني، صـ ٢٥.

وفي الفكر الإسلامي فإن هناك ألفاظاً أخذت بمعنى الوجود مع الدلالة على معنى آخر أو أكثر، كلفظ الذات[١]، والآنية[٢]، والهوية[٣].

أما في الفلسفة المادية فيطلق الوجود على العالم الموضوعي أي المادة التي توجد مستقلة عن الوعي، وهو مفهوم يضاد مفهوم الفلسفة المادية للوجود[٤]، على أنه شيء يوجد قبل المادة مستقلًا عنها[٥].

١- ذات الشيء إذا استعملت مضافة فإنما يعني به ماهيته. تلخيص ما بعد الطبيعة، ابن رشد، تحقيق د. عثمان أمين، ط، سنة ١٩٥٨م، صـ٩.

٢- الآنية: هذه الكلمة تعني حرفيًا الوجود، ولذلك يقول الجرجاني: الآنية تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية. التعريفات، الجرجاني، ط. مصطفى الحلبي بالقاهرة، سنة ١٩٣٨م، صـ ٤٩، والزمان الوجودي، د. عبد الرحمن بدوي، نشر مكتبة النهضة المصرية، ط. الثانية سنة ١٩٥٥م، صـ ٤، ٥.

٣- الهوية: الأمر المتعقل من حيث امتيازه عن الأغيار، وتقال بالترادف على المعنى الذي ينطلق عليه اسم الموجود. تلخيص ما بعد الطبيعة، صـ ١١، التعريفات، صـ ٥٢. والمعجم الفلسفي، د. مراد وهبه، صـ ٧٢٠.

٤- ربما كان الماديون أول من فسر الوجود، فطاليس الذي بدأت معه الفلسفة ذهب إلى القول بأن جوهر الأشياء أو مبدأها هو الماء، وكذلك كان الأمر عند انكسيمانس، حينما أرجع الوجود إلى عنصر الماء، وإنكسيماندريس الذي فسر الوجود باللامحدود أو اللامتناهي، وهيراقليطس الذي قرر أن مبدأ الوجود العام هو النار، ويمكن أن نجد ممثلين أقوياء للمادية في العصور الحديثة، فلقد أرجع توماس هوبز الكون بأسره إلى المادة، كما أعطى إسحاق نيوتن دفعة قوية لتطور المذهب الآلي المادي، وجعل التفسير المادي للموجودات متمشيًا مع التفكير العلمي، ورد الظواهر الوجدانية والروحية إلى وظائف إنسانية ذات طبيعة مادية. مقدمات فلسفية، د. علي عبد المعطي محمد، ط. دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية سنة ٢٠٠٢م، صـ ٢٠، ٢١.

٥- الموسوعة الفلسفية، روزنتال، صـ ٥٧٧.

وأما المقولة الرئيسة للوجود المجرد عند الوجوديين فقد أدخلها إلى الفلسفة الوجودية المؤسس الحقيقي للفلسفة الوجودية على وجه العموم، وللوجودية المسيحية على وجه الخصوص كيركيجارد[1]، والذي يرى أن الوجود هو الوجود العيني الفريد لشخصية الموجود البشري الفرد، هو جزئي عارض لا يندرج ضمن مذهب أو نسق يبنيه الفكر العقلي.

ويفهم الوجود بذلك على أنه كينونة الإنسان الداخلية التي لم تتحقق تميزًا له عن وجوده التجريبي وهو ليس وجوده الحقيقي.

يقول هيدجر: "بالرغم أن وجودي ملكي منذ مولدي إلى يوم وفاتي، فلا شيء في مجراه الرتيب ملكي حقًا بشكل حقيقي ومناسب وأصيل وقاصر على، إن وجودي ملككم وملكهم وملك أي شخص آخر غيري"[2].

---

[1]- كيركيجارد: ولد الفيلسوف والأديب اللاهوتي البروتستانتي سورين آباي كيركيجارد في مدينة كوبنهاجن الدنماركية سنة ١٨١٣، وتوفى سنة ١٨٥٥م، ويعتبر المؤسس الحقيقي للفلسفة الوجودية، ورأى أن الوظيفة الأساسية للفلسفة هي التعبير عن تجربة الحياة الفردية التي يعيشها الإنسان، وليس بناء أنساق أو مذاهب فلسفية تصورية مجردة، وأهم مؤلفاته: إما/ أو، وهو في مجلدين، الشذرات الفلسفية، الحاشية الختامية غير العلمية، المرض حتى الموت، وجهة نظر، طهروا قلوبكم. الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل، صـ ٣٦٥، ٣٦٦.

[2]- هيدجر (راعي الوجود)، مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط. دار الثقافة للنشر والتوزيع سنة ١٩٨٨، صـ ١٥.

ومعني هذا: أن هيدجر يريد أن يفهم الوجود بصفة عامة، إلا أنه يري أن كينونة الموجود البشري هي السبيل المشروع لفهم حقيقة الوجود بوجه عام، فالعلاقة بين الإنسان والعالم ما هي إلا علاقة وجودية قوامها الشعور، ولذلك فإن الوعي أو الشعور يعتبر نقطة انطلاق لفلسفة هيدجر.

والوجود باعتباره كينونة يحدده الإنسان بنفسه وإرادته، فالإنسان عند هيدجر وسارتر هو: "مجرد مشروع لم يستكمل بعد، وإنما هو الذي يحدد ماهيته، فالوجود سابق على الماهية، واعتبرت الوجودية (الواقع) أنه ما هو، أما الوجود فهو ما لم يكن أبدًا ما هو"[١].

أما كارل ياسبرز[٢] فمع ذلك يرى أن الوجود له جذوره المتمثلة في (تعال غامض) أي في الله، والوجود لا يمكن إدراكه، وإنما يمكن فقط إضائته في لحظات حرجة مثل السكينة والفعل البطولي والموت... فكلها لغات تشير إلى

---

[١]- الموسوعة الفلسفية العربية، غانم الهنا، صـ ١٥٠٤.

[٢]- كارل ياسبرز: يعتبر الممثل الأكبر للوجودية الألمانية بعد هيدجر، ولد بمدينة أولد نبرج سنة ١٨٨٣م، وتعلم بها يدلبرج، وحصل على الدكتوراه في الطب العقلي، وعين أستاذًا لعلم النفس سنة ١٩١٦م، ثم أستاذًا للفلسفة سنة ١٩٢١م، ثم أقصته الحكومة النازية عن التدريس بالجامعة سنة ١٩٣٧م بدعوى أن زوجته يهودية، ويعد ياسبرز من أغزر الفلاسفة الوجوديين إنتاجًا، حتى لتربو مؤلفاته على الثلاثين، أهمها: طب الأمراض النفسية العام ١٩١٣م، سيكولوجية النظرات الفلسفية العامة عن الحياة ١٩١٩م، وفلسفة في ثلاث مجلدات، والمنطق الفلسفي، والمجال الدائم للفلسفة ١٩٤٨م، ومستقبل الإنسانية ١٩٥٧م، والفلاسفة العظام ١٩٥٧م. الموسوعة الفلسفية، د. الحفني، صـ ٥٣١.

أن الإنسان متفتح للمتعالي، وأنه يريد اللامتناهي، وأنه لا قيام للوجود الزماني المتناهي دون دعامة أزلية لا متناهية، وأنه لا وجود بدون حرية، وأن التواصل لا غنى عنه للإنسان، وأن الله خلف وجود الإنسان والعالم، ويسمى ياسبرز هذا الضرب من الإيمان بالإيمان الفلسفي[١].

وهنا ندرك أن ياسبرز وإن كان قد رفض الأنطولوجيا بالمعني التقليدي، إلا أن موقفه هنا يعتبر موقفاً ميتافيزيقياً أنطولوجياً، وذلك حينما قرر أن العالم والنفس والله مجرد أفكار لا قيام لها إلا في العقل وأطلق عليها اسم الشوامل الثلاثة.

هذا، ويستخدم الوجوديون (عامة) هذه المقولات لتبريرهم النزعات اللاعقلانية، ونزعة النسبية الأخلاقية[٢].

ومن هنا يمكننا أن نخلص إلى أن مفهوم الوجود في الفكر الوجودي هو الذي يرتكز على الوجود لا الماهية، كما أنه هو الذي يتخذ من ذلك الوجود نقطة بداية لتأملاته الأنطولوجية، والوجود الذي نعنيه هنا ليس هو الوجود العام، أو الوجود من حيث هو وجود فحسب، وإنما الوجود العيني الفردي الشخصي، وقد تدعم هذا التفسير منذ وقت كيركيجارد، حيث تعارف الناس

١- المصدر السابق، صـ ٥٣٤.

٢- النسبية الأخلاقية: هي وجهة النظر التي تقول بأن صواب أي فعل أو حكم إنما يكون بالنسبة للظروف أو المواقف التي جرى فيها الفعل أو صدر في إطارها الحكم. الموسوعة الفلسفية، د. الحفني، صـ ٤٨٢.

بهذا التفسير على أن الوجود الإنساني والموقف الإنساني الفرد هما نقطة البداية في كل فكر وجودي، وأن الفكر الوجودي هو تفكير في الذات الموجودة، ومن ثم فإن هذا النمط من التفكير يهتم ويركز على الوجود الفردي ذاته أكثر من تركيزه على تصور الوجود[١].

[١]- مقدمات فلسفية، د. علي عبد المعطي محمد، صـ ٣٨٤.

المطلب الثاني
التعريف بالوجودية

الوجودية Existentialism: "لفظ مشتق من لفظ الوجود Existence، ومنه جاءت صفة الوجودي، وكما أنه في الاشتراكية[1] Socialism تكون الأولوية لمصالح المجتمع التي تعلو على مصالح الأفراد، فإن النزعة الفردية Individualism تجعل حرية الفرد ومصالحه وملكيته الخاصة، بينما جعلت الوجودية الأولوية للوجود في مقابل الماهية Essence، فالوجود سابق على الماهية، وهذه هي المقولة الأولى في الوجودية على اختلاف اتجاهاتها" [2].

وبالرغم من أن الوجودية تمثل أسلوباً فلسفياً يختلف أتباعه فيما بينهم، إلا أنها تكاد تجمع على أن: "الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يسبق وجوده ماهيته، وعلى أن هذا الوجود هو الواقع اليقيني الأول للفلسفة، فتنطلق منه معرضة عن القول بثنائية الذات والموضوع، وعن القول بمبدأ أو فكرة أو

---

[1]- اشتراكية: هي الاسم المعروف للنظام الاجتماعي الذي يدعو إلى تأميم وسائل الانتاج وامتلاكها اجتماعيًا، ويفضل كثير من أساتذة الجامعات العربية على هذا المذهب اسم المذهب الاجتماعي. الموسوعة الفلسفية، د. الحفني، صـ ٤٦.

[2]- نقد المذاهب المعاصرة، د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، ج١، صـ ٢٣٠.

تخيل يفهم ويفسر الوجود والواقع من خلاله، واعتبرت الواقع أنه هو ما هو، أما الوجود فهو ما لن يكون أبدًا ما هو"[1].

والوجودية أنواع: فهناك وجودية مسيحية يمثلها كيركيجارد وجبرييل مارسيل[2]، ووجودية يمثلها هيدجر وسارتر، وهناك من يتأرجحون بين هذا التيار أو ذاك.

وعرفت الوجودية إلى جانب تأثيرها على الفكر الفلسفي بتأثيرها تأثيرًا مباشرًا وواسعًا على مظاهر الحياة الاجتماعية خاصة لدى الشباب، كما أثرت في أوج ازدهارها على بعض العلوم الاجتماعية كعلم النفس والتربية.

أما حضورها الأشد فعالية فنجده في: "مجالي الرواية والمسرحية وخاصة عند سارتر، بل وكانت لهم مواقف في مسائل السياســـة، فقد اختـــار هيدجـــر

---

[1]- الموسوعة الفلسفية السوفيتية، روزنتال، صـ ٥٠٤.

[2]- جبرييل مارسيل: من أعلام الوجودية الفرنسية، اقترن اسمه بالوجودية، وآثر أن تسمى فلسفته السقراطية المحدثة، ويعتبر مقاله (الوجود والموضوعية ١٩٢٥م) وكتابه (اليوميات الميتافيزيقية ١٩٢٧م) أول كتابات وجودية تظهر في فرنسا. الموسوعة الفلسفية، د. الحفني، صـ ٤٠٩.

النازية[١] ، وانحاز سارتر إلى الشيوعية[٢]، وكان ياسبرز ليبراليا[٣]، وتقوم فلسفتهم السياسية على أساس أن الاختيار وإن كان عملًا فرديًا إلا أن مضمونه سياسي"[٤].

١- النازية بالألمانية Nazideutschiand: اسم شائع غير رسمي يطلق على ألمانيا في الفترة الممتدة من عام ١٩٣٣م حتى عام ١٩٤٥م نسبة إلى اسم الحزب النازي عندما كان هتلر وحزبه يحكمان ألمانيا دكتاتوريًا، تحولت ألمانيا – تحت حكم نظام هتلر – إلى دولة فاشية استولى فيها الحزب النازي على البلاد، وسيطر بشمولية على جميع جوانب الحياة تقريبًا، انتهى النظام النازي بعد أن هزمت دول الحلفاء ألمانيا في مايو ١٩٤٥م، مما أنهى الحرب العالمية الثانية في أوربا. يراجع في ذلك: معجم اللغة العربية المعاصر، وقاموس المعجم الوسيط.

٢- الشيوعية: نظام اجتماعي لا طبقي، الملكية فيه عامة، والعمل لكل الناس بحسب قدراتهم، ولكل فرد نصيب من الثروة العامة بحسب حاجاته، ويعتبر كتاب (جمهورية أفلاطون ٣٧٠ ق.م) أول مصنفات الشيوعية. المعجم الفلسفي، د. الحفني، صـ ٢٦٩.

٣- لبرالية Liberalism: نظرية اقتصادية تقوم على مبدأ المنفعة الشخصية بدعوى أنه المحرك الرئيس للنشاط الإنساني، وأن المنفعة العامة هي جملة المنافع الشخصية، وقد نشأت هذه النظرية في نهاية القرن الثامن عشر وخاصة في انجلترا، وهي نظرية سياسية أيضًا ترقي إلى مستوى الأيديولوجيا إذ تزعم أن الحرية أساس التقدم، فتعارض السلطة المطلقة سواء أكانت دنيوية أو دينية. المعجم الفلسفي، د. مراد وهبه، صـ ٥٧٨، ٥٧٩.

٤- الموسوعة الفلسفية، د. الحفني، صـ ٥٢٦.

وهذا هو ما حمل البعض على القول بأدب وجودي سيطر فترة من الزمن على حلبة الفكر في أوروبا، وأدى إلى تضخيم بعض الموضوعات كالالتزام والقلق والاغتراب والحرية المهددة.

الوجودية إذن مذهب يقوم على: "إبراز الوجود وخصائصه، وجعله سابقًا على الماهية، أي على أنه وجود الماهية، ويؤمن بالحرية التي تمكن الفرد من تحقيق ذاته وأن يمتع نفسه بنفسه ويملأ وجوده على النحو الذي يلائمه"(١).

ولذا: "فقد صرفت الوجودية النظر عن البحث في الوجود الميتافيزيقي بشكل عام الذي قال به أرسطو قديمًا، وركزت بحثها على الإنسان الواقعي (المشخص)، فالوجود سابق على الماهية"(٢).

ويجدر بنا أن نفرق هنا بين فلسفة الوجود، وبين الفلسفة الوجودية، أي بين دراسة الوجود في الفلسفة التقليدية حتى نهاية فلسفة هيجل(٣)، وبين دراسة الوجود في الفلسفات الوجودية.

١- ما الفلسفة، رجب أبو دبوس، ط. الدار الليبية للنشر والتوزيع والإعلان – سرت، ط. الأولى، سنة ١٤٣٤هـ، صـ ٥٢.

٢- سارتر بين الفلسفة والأدب، موريس كرانستون، صـ ٦٨.

٣- هيجل Hegel: فيلسوف ألماني ولد في ٢٧ آب، ١٧٧٠م، ومات بالكوليرا في ١٤ تشرين الثاني ١٨٣١م، في برلين، وفي عام ١٨١٦م، استدعى للتدريس بجامعة==

"فالوجود عند الفلاسفة الأوائل، وحتى هيجل كان هدفًا لتأصيل مذهب أو فلسفة أو فكرة، أي كان يعتبر كمن يمهد أرضًا للبناء فوقها، وحاول هيجل تفسير الوجود كله بنظام عقلي صارم"(١).

وفي هذا المعنى يقول جان فال(٢): "إن هيجل كان آخر فيلسوف من هذا

==هايدلبرج حيث عين أستاذًا للفلسفة بجامعتها، وهناك بدأ بتكوين مدرسته، وفي عام ١٨١٨م، عين أستاذًا بجامعة برلين، وهناك اشتهر وظهر كتابه فلسفة الحق ١٨٢١م، وفي أثناء سنواته البرلينية أصدر مبادئ فلسفة القانون والدروس في فلسفة التاريخ، ويعتبر هيجل من أشد جميع الفلاسفة الكبار عسرًا على الفهم، أو كما قيل: إن أسلوبه غاية في التعقيد وحافل بالمصطلحات. يراجع في ذلك: معجم الفلاسفة جورج طرابيشي، ط. دار الطليعة للطباعة والنشر، ط. الأولى سنة ١٩٨٧م، بيروت، صـ ٦٦٤، وتاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل- ترجمة محمد فتحي الشنيطي، ط. الهيئة العامة للكتاب، صـ ٣٥٢، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ط. دار المعارف، ط. السادسة، صـ ٢٧٤.

١- نقد المذاهب المعاصرة، د. إبراهيم مصطفى، صـ ٢٣١، ٢٣٢.

٢- جان فال Jean val: مؤرخ فرنسي أول من صنف الفلسفة المعاصرة إلى فلسفة تحليلية، تغلب عليها الوضعية، وفلسفة قارية بمضمون ظاهراتي ووجودي، ويعد كتابه الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر كتاب تاريخي فلسفي يؤرخ إلى تاريخ الفلسفة والفلاسفة الفرنسيين مستعرضًا مبادئ كل فيلسوف وتطور الفلسفة الفرنسية بداية من ديكارت وانتهاء بفيلسوف الوجود والعدم سارتر.

الطراز"[١].

أما الوجودية: "فقد تحولت فيها الفلسفة إلى منهج يضيف أبعاد التجربة الذاتية[٢]، بعيدًا عن التصورات الذهنية[٣]، التي ظهرت عند هيجل بعمق، فبينما كانت الفلسفة القديمة تهتم بالبحث في الوجود والتعرف على علله البعيدة ومبادئه الأولى وتضحى بالفرد في سبيل المجموع مثلها في ذلك مثل

١- تاريخ الوجودية، جان فال، ترجمة فؤاد كامل، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٧م، صـ ٥٦.

٢- يحتوي هذا المصطلح على لفظين هما: التجربة والذات، والتجربة أو الخبرة تعني في استعمالها العام أي شيء يمارس أو يمر به الإنسان في علاقته مع الآخرين، ولاسيما إذا كانت هذه العملية تتضمن وعيًا ما، أي ليست عشوائية، ويختلف استخدامه من مذهب إلى آخر، أما الذات Self: فهي تدل على الأنا الذي يمر بالتجارب، وفي علم النفس أصبح استخدام اللفظ يعني الشخصية Personality كما يراها الآخرون، وكان لهذا اللفظ من الناحية التاريخية معنى ميتافيزيقيًا في كثير من الأحيان، فهو مبدأ الوحدة الكامنة وراء التجربة الذاتية، ولذلك فالذات أهم مكونات المذاهب المثالية. نقد المذاهب المعاصرة، د. إبراهيم مصطفى، صـ ٢٥٩، ٢٦٠.

٣- يمكن تعريفها بأنها نزعة تجعل من الأفكار أو التصور طريقًا إلى معرفة الأشياء، وبهذا المعنى تقابل المذهب التجريبي، وأحيانًا تحل الأفكار محل الأشياء مع حذف الأشياء المادية، وبهذا المعنى تقابل المادية، وأحيانًا تتحدد الأفكار والأشياء اتحادًا لا يدع بين فكر وواقع، وبهذا المعنى تقابل الواقعية، وأحيانًا تقوم الأفكار مثلًا مفارقة باعتبارها أشياء في ذاتها، وهي بهذا تقابل عالم الحس أو الظاهر، وتوجد عند كانط على أنها معاني وأفكار قبلية. مع الفيلسوف، د. محمد ثابت الفندي، ط. دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، سنة ١٩٨٧م، صـ ١٧٦، ١٧٧.

فلسفة هيجل، نجد الوجودية المعاصرة وقد انحصر اهتمامها في الوجود الإنساني الواقعي المفرد"[١].

أي أن الوجودية لا تهتم إلا بالوجود الفعلي للفرد، وما يواجهه من مشكلات تمس وجوده الواقعي، فالوجودية تطلق على كل مجهود يبذله الفكر العيني الوصفي ليجعل من الإنسان محورًا له في مقابل التفكير المجرد الذي يتسلسل وفقًا للمنطق ويؤلف نسقًا من الأفكار يشمل الكون كله في تفسير متلاحم.

وبمفهوم أدق نستطيع القول بأن: "التفكير المجرد يهتم بالإنسان كعنصر من عناصر الكون، وأنه ينظر إليه من وجهة نظر موضوعية صرفة، بينما يرتبط الفكر الوجودي ارتباطًا أساسيًا ورئيسيًا بالإنسان محاولًا الكشف عن سره من وجهة نظر ذاتية صرفة، وباعتباره فرد له وجوده الخاص"[٢].

حقًا إنها تتحدث عن الآخرين وعن الأغيار، لكن حديثها عن هؤلاء الآخرين يدور في دائرة معينة، هي: "دائرة أنا والغير، أو دائرة أنا والفرد الآخر، لكننا نعلم أن وراء هذه الدائرة دائرة أخرى، يحركها ديالكتيك من نوع آخر، هي دائرة أنا والمجتمع"[٣].

١- الفلسفة أصولها ومبادئها، د. محمد علي أبو ريان، ط. دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، سنة ١٩٧٨م، صـ ٤٢.

٢- فلاسفة وجوديون، فؤاد كامل، ط. الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة، سنة ١٩٦٧م، صـ٦.

٣- دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، د. يحيى هويدي، صـ ٢٤٠.

وفضلًا عن ذلك فإن الوجودية تعتبر أسلوبًا أو طريقة في التفلسف قد تؤدي بمن يستخدمها إلى مجموعة من الآراء التي تختلف فيما بينها أشد ما يكون الاختلاف، حول العالم وحياة الإنسان فيه.

"والوجوديون الثلاثة (كيركيجارد وهيدجر وسارتر) خير شاهد على هذا التباين، لكن رغم ما قد يكون هناك من تباين واختلاف في وجهات نظرهم، فإننا نجد بينهم كذلك التشابه الموجود في الأسرة الواحدة في الطريقة التي يتفلسفون بها، وهذه المشاركة في أسلوب التفلسف هي التي تسمح لنا بأن نطلق عليها اسم الوجوديين"[١].

ومن هنا يمكن أن نخلص إلى أن الوجودية مدرسة فلسفية معاصرة ذات شعب ثلاث: الوجودية النصرانية عند كيركيجارد، ومؤداها أن القلق الإنساني يزول بالإيمان بالله، والوجودية الإلحادية عند هيدجر وسارتر تجعل للإنسان مطلق الحرية في الاختيار مما يترتب عليه قلقه ويأسه، والوجودية المسيحية (النصرانية) التي ينشدها ماريتان[٢] ويقيمها على فلسفة توما

---

[١]- الوجودية، جون ماكوري، صـ٢٤٠.

[٢]- ماريتان جاك: فرنسي ولد سنة ١٨٨٢م، دعى في أواخر حياته ليكون أستاذًا في جامعة برنستون، كان في الأصل من أنصار برجسون، غير أنه صار فيما بعد من أشهر عارضي التوماوية المحدثين، وأشهر أعماله الفلسفية كتابه درجات المعرفة ١٩٣٢م، وفيه يفرق بين المعرفة الطبيعية والميتافيزيقية والصوفية، وهو ينظر إليها جميعًا على أنها صور صحيحة للمعرفة يكمل بعضها بعضًا. الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل، صـ ٣٩٨: ٤٠٣.

الإكويني ويقول: إن الإيمان بالله يحد من الرغبة في الوجود والخوف من العدم.

أما الأساس المشترك بين الشعب الثلاث فيتركز في أن الوجود الإنساني هو: "المشكلة الكبرى، فالعقل وحده عاجز عن تفسير الكون ومشكلاته، وأن الإنسان يستبد به القلق عند مواجهته مشكلات الحياة، وأساس الأخلاق قيام الإنسان بفعل إيجابي، وبأفعاله تتحدد ماهيته، إذن وجوده الفعلي يسبق ماهيته"[١].

مما سبق يتضح لنا: أن الوجودية كتيار فلسفي واضح المعالم لم تظهر إلا في العصر الحديث[٢]، واتخذت من الوجود الإنساني محورًا للدراسة

---

[١]- الموسوعة العربية الميسرة، د. محمد شفيق غربال، صـ ١٩٤٥.

[٢]- الوجودية ليست فلسفة قديمة، ولكنها فلسفة تختص بها فترة الفلسفة الحديثة والمعاصرة كتيار واضح، حيث لم تهتم الفلسفات السابقة بتعمق الوجود الذاتي المفرد، بل اهتمت بالوجود ككل، وحاولت تقديم تفسيرات مختلفة له، فهذه النظرة لم نك نجدها لدى كثير من السابقين، حتى أولئك الفلاسفة الذين أحالوا تجاربهم الذاتية إلى معان فلسفية، وفهم سقراط في العصر اليوناني، والحلاج (٢٤٤ – ٣٠٩هـ) والسهروردي المقتول (١١٥٥– ١١٩١م) في العصر الإسلامي الوسيط، بيد أن ما كان لديهم لا يعدو أن يكون لمحات خاطفة وموارد لامعة خاصة انتشرت في ثنايا اتجاهاتهم، ولكنها لا تؤلف تيارًا واضحًا يمكن أن نسميه مذهبًا أو نظرية، ولهذا فإن المؤسس الحقيقي الأول للوجودية ليس واحدًا من هؤلاء، بل لابد أن نصل إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر لنضع أيدينا عليه ونجد أنه كيركيجورد. الوجودية في الميزان، مصطفى غلوش، ط. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة، سنة ١٩٨٥م، صـ ١٧، ١٨.

والبحث، أو بمعنى آخر اتفقت على أن الإنسان محور تفكير الإنسان، فحاولت الكشف عن سره عن وجهة نظر ذاتية بحتة، باعتبار أنه فرد له وجوده الخاص وله تجربته الذاتية الخاصة.

المبحث الثاني

(الوجودية عند هيدجر)

تمهيد :

بداية أحب أن أنوه إلى أن تيارات الفلسفة الوجودية[١] قد تعددت وتباينت فيما بينها، على الرغم من أنها نبعت جميعًا من مصادر واحدة[٢]، بالإضافة إلى انتساب جميع فلاسفة الوجود إلى كيركيجارد (الأب الروحي للفلسفة الوجودية).

وأهم أعلام التيار الوجودي بعد كيركيجارد جابريل مارسيل، وكارل ياسبرز ، ومارتن هيدجر، وجان بول سارتر[٣]، وهناك اختلافات أساسية فيما بين

١- يرى مؤرخو الفلسفة أن أسباب نشأة وتطور الفلسفة الوجودية يرجع إلى سببين هما: أ- نقد الفلسفي المجرد، فلقد عارضت الوجودية الفلسفات السابقة ذات الاهتمام الميتافيزيقي والأنطولوجي، وخاصة فيما يتعلق بفلسفة هيجل ذات الطابع التصوري المحض، ب- أسباب تاريخية واجتماعية، فالوجودية لها جذور اجتماعية تمتد إلى الآثار الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي نجمت عن الحربين العالميتين، فقد رسخ في أذهان الوجوديين شعورهم بالقلق والخوف على الإنسان من حيث حريته ومصيره.

٢- إلى جانب تأثير المنهج الظاهر ياتي على جميع فلاسفة الوجود، فقد كان لفلسفة الحياة بصماتها الواضحة أيضًا، كما كان للمنهج الفينومينولوجي أكبر الأثر على الفلسفة الوجودية، خاصة فيما بعد الحرب العالمية الثانية.

٣- يمثل ياسبرز وهيدجر تيار الوجودية الألمانية، وهما اللذان تأثرا بكيركيجارد، وأضافا إليه وأخرجا فلسفته الوجودية من الوجود الذاتي بمعناه الضيق إلى الوجود العام، ==

أعلام هذه الاتجاهات تجعل من الصعب الحديث عنهم تحت مسمى واحد، ولكن مع ذلك نستطيع أن نجمل بعض الخصائص المشتركة بين الفلاسفة الوجوديين.

" أ- تنبع الفلسفة الوجودية من تجربة حية معاشة تسمى تجربة وجودية، تحمل طابعًا شخصيًا.

ب- الوجود هو الموضوع الرئيسي للبحث الفلسفي عند الوجوديين.

ج- يتصور الوجوديون الوجود على نحو فاعلي نشط.(١)

د- يفهم الوجوديون الذاتية بمعناها الخلاق.(٢)

هـ- يقول كل المفكرين الوجوديين بالتبعية المزدوجة.(٣)

و- يرفض كل الوجوديين التمييز بين الذات والموضوع، بل ينبغي التعامل مع الواقع الذي يتم فيه تجربة القلق، وفيه يدرك الإنسان أنه محدود قاصر" . (٤)

==وهناك أيضًا: الوجودية الفرنسية بشقيها المؤمن والملحد، يمثل مارسيل التيار الأول، ويمثل كل من سارتر وميرلونتي التيار الثاني.

١- بمعنى لا يكون الوجود بل يصير.

٢- بمعنى أن الإنسان يخلق نفسه بنفسه.

٣- بمعنى تبعية الإنسان للعالم وتبعيته للبشر.

٤- الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، د. عطيات أبو السعود، ط. الإسكندرية سنة ٢٠٠٢م، صـ ٢٧.

وبالرغم من هذه السمات المشتركة بين الفلسفات الوجودية، فإنه توجد اختلافات عميقة بين ممثلي الوجودية، إذا أخذ كل منهم بمفرده .

هذا، ولقد شاع وجال عن الوجودية أنها ذات تيارين مختلفين هما :

"أ- تيار الوجودية المؤمنة، ويمثله كيركيجارد وياسبرز ومارسيل، وهو التيار الذي يتجه نحو الله تعالى، ويرى أن هناك علاقة حقيقية بين الإنسان والله.

ب- تيار الوجودية الملحدة ويمثله نيتشه وهيدجر وسارتر، وهو التيار الذي دعا إلى عزل الإنسان عن خالقه وشكه في وجود الله تعالى".[1]

وعلى أية حال؛ فإن هذا الأسلوب من التفلسف يتميز بأنه يبدأ البحث من الإنسان لا من الطبيعة، فهو فلسفة عن الذات أكثر منه فلسفة عن الموضوع، ولهذا فإن هذا الأسلوب من التفلسف يبدو للبعض مضادًا للأسلوب العقلي، فالوجودي يفكر بانفعال عاطفي كمن اندمج كله في الوقائع الفعلية للوجود.[2]

---

[1]- نقد المذاهب المعاصرة، د. إبراهيم مصطفى، ج١، صـ ٢٤٦.

[2]- في هذا المعنى يصرح (ميجل دي أونا مونو) بأن: الفلسفة هي نتاج لإنسانية كل فيلسوف، فكل فيلسوف هو إنسان من لحم ودم يتوجه بالحديث إلى أناس من لحم ودم مثله، فالإنسان هو الذي يتفلسف. المعنى المأسوي للحياة، ميجل دي أونامونو، ترجمة. ج. أ. س. فليتش، ط. NY، سنة ١٩٥٤م، صـ ٢٨.

وبالرغم من أن الوجوديين قد ركزوا انتباههم على مشكلات تبدو مرتبطة على نحو مباشر بالوجود البشري العيني بدلًا من تلك المشكلات النظرية أو المجردة، إلا أنه يصعب علينا اعتبار مثل هذه الموضوعات تناسب موضوعات الفلسفة على الإطلاق.

"فالموضوعات السائدة عند جميع الفلاسفة الوجوديين هي موضوعات مثل: الحرية، اتخاذ القرار، المسئولية، وهي موضوعات تشكل جوهر الوجود الشخصي، لأن ما يميز الإنسان عن جميع الموجودات الأخرى التي نعرفها على ظهر الأرض هو ممارسته للحرية، وقدرته على تشكيل مستقبله، فمن خلال اتخاذ القرار الحر، والمسئولية، يحقق الإنسان ذاته الحقة ".[1]

يقول جون ماكوري john macmurray: "إن الذات بوصفها فاعلة تزودنا بالموضوعات الأساسية في الفلسفة الوجودية في حين أن تراث الفلسفة الغربية لا سيما منذ ديكارت[2]، قد ركز الانتباه على الذات الداخلية

[1]- الوجودية، جون ماكوري، صـ ١٥.

[2]- ديكارت: (١٥٩٦ – ١٦٥٠م) رينيه ديكارت، فرنسي ولد بمقاطعة تورين، وتعلم بكلية لافليش اليسوعية، ونال إجازة الحقوق من بواتيني ١٦١٦م، وكان ديكارت فيلسوفًا وعالمًا رياضيًا يرى أن العلم الطبيعي في صميمه هو الكشف عن العلاقات التي يمكن التعبير عنها رياضيًا، وأن الرياضة تقدم لنا أنموذجًا للمعرفة اليقينية ومنهج تحصيلها، ويبرز المنهج بوصفه منهج الشك المشهور، وهو يعلن أنه ينوي الشك حتى يرى ما الذي يمكن أن يصمد للشك، فما بقى فهو اليقين الذي لا يرقى إليه الشك. الموسوعة الفلسفية، د. الحفني، صـ ١٨٩: ١٩٢.

(الذات المفكرة)".[1]

هذا، وهناك مجموعة أخرى من الموضوعات التي تتكرر لدى الوجوديين من بينها: التناهي، والاغتراب، واليأس، والموت، وهي موضوعات لم تناقشها الفلسفة بإسهاب؛ في حين أنها تعالج بالتفصيل عند الوجوديين.

ومن هنا نرى أن الوجوديين قدموا جُل إسهاماتهم لمثل هذه الموضوعات المستمدة في الغالب مما في الحياة الشخصية من عناصر نزوعية ووجدانية، والوجودي هو الذي يظل في النهاية على اتصال وثيق بالاهتمامات الشخصية الأساسية.

---

[1]- الذات بوصفها فاعلًا، جون ماكوري، ط. نيويورك ولندن، سنة ١٩٥٧م، صـ ٨٤.

المطلب الأول

التعريف بهيدجر (حياته ومؤلفاته)

فيلسوف ألماني معاصر، ولد ببادن سنة ١٨٨٩م، وتعلم بفرايبورج، ويعتبر واحدًا ممن يعدون اليوم في الفلسفة الغربية روادًا للحركة الفلسفية الموسومة باسم الوجودية تارة، وفلسفة الوجود تارة أخرى.

تتلمذ على يد إدموند هوسرل[١] صاحب الفلسفة الفينومينولوجية[٢]، في جامعة فريبورج، ثم خلفه أستاذًا للفلسفة فيها.

---

[١]- هوسرل Husserl: ١٨٥٩ – ١٩٣٨م إدموند هوسرل يهودي ألماني، مؤسس فلسفة الظواهر، بدأ رياضيًا، ثم تحول إلى الفلسفة بتأثير برنتانو، وكان قد رحل إلى فيينا للتلقي عليه، وقرر أن يكرس حياته للفلسفة، واشتغل بتدريسها في جامعات هال وجوتنجن وفرايبورج، وعانى من اضطهاد النازي له ليهوديته، أهم كتبه فلسفة الحساب ١٨٩١م، بحوث منطقية ١٩٠٠م، الفلسفة كعلم صارم ١٩١٠م، والأفكار ١٩١٣م، والمنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي ١٩٢٩م، والتأملات الديكارتية ١٩٣١م. الموسوعة الفلسفية، د. الحفني، صـ ٥٠٨.

[٢]- فينومينولوجيا: هي فلسفة الظواهر، أو علم وصف الظواهر، وهي مذهب فلسفي ينسب لهوسرل، رام أن تصبح الفلسفة علماً دقيقاً، فدعاها لأن تقتصر على الوصف التفصيلي للظاهرة كما تعطي للوعي شريطة أن يتخلص الذهن من الافتراضات والانحيازات المسبقة، وحينئذ تكون المعرفة واقعة على ماهيات بخصائصها الثابتة، كفيلة بتأسيس علم بمعني الكلمة كالرياضيات. المعجم الفلسفي، د. مراد وهبه، ص ٥١٧، ونقد المذاهب المعاصرة، د. إبراهيم مصطفي إبراهيم، ج١، ص ٢٥٤.

"وبالرغم من أنه من المفكرين المعدودين في القرن العشرين، إلا أنه شديد التعصب لوطنه ولغته، ويعتقد أن الفلسفة لا يمكن أن تكون بدون اللغة الألمانية، وأن شعبه هو الوحيد القادر على تجديد الفكر الغربي وإنقاذه من بربرية القوتين الكبيرتين المحصورة بينهما ألمانيا، وهم الروس والأمريكيون[1].

ثم نشر هيدجر بحوثه حتى سنة ١٩٢٩م في: "مجلة الدليل السنوي للفلسفة والبحث الفينومينولوجي، التي كان هوسرل يشرف عليها منذ سنة ١٩١٩م، ودعاه هتلر إلى برلين سنة ١٩٣٥م، ولكنه آثر البقاء في فريبورج ولبث أستاذًا بها حتى سنة ١٩٤٦م"[2].

ففي هذه الأثناء قبل هيدجر منصب مدير جامعة فريبورج، ورحب بتولي هتلر السلطة باعتبار ذلك فجر عهد جديد، وأثنى على إلغاء الحرية الأكاديمية، وقطع كل علاقة تربطه بهوسرل لأنه يهودي.

"ولقد أثير جدل طويل عما إذا كانت فلسفة هيدجر تستتبع النازية بالضرورة، والواقع أن النازية لا تلزم عن تلك الفلسفة بالضرورة، غير أن براهينه المزيفة التي أوردها في خطبته توليه لرئاسة الجامعة هي من ذلك النوع الذي تزخر به طريقة المناقشة في كتاباته الفلسفية الخاصة، فبذلك

---

[1]- الموسوعة الفلسفية، د. الحفني، صـ ٤٩٧.

[2]- في الفلسفة والشعر، مارتن هيدجر، ترجمة د. عثمان أمين، ط. الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة، ط. الأولى، سنة ١٩٦٣م، صـ ٩.

النوع من المنطق أو بالأحرى انعدام المنطق، الذي يميز مؤلفات هيدجر يستطيع المرء أن يثبت أي شيء"[١].

وفي كتاب الوجود والزمان يدرس هيدجر الوجود الإنساني باعتباره شكل الوجود الذي يعرفه الإنسان معرفة أفضل من معرفته بالأشكال الأخرى.

"وبذلك يمكن أن نعتبر الزمانية هي المقولة الرئيسة في فلسفة هيدجر، على أنها الانفعالات الداخلية للإنسان والأولى في نظره هي المزاج، أي شكل الوعي التلقائي الغير منظور والهم والقلق.... إلخ، أشكالًا قبلية للشخصية الإنسانية، وتكون هذه الأشكال الوجود الذاتي للإنسان الذي يسميه هيدجر الوجود في العالم"[٢].

وهكذا يمضي هيدجر في تحليله واستقصائه حتى يصل إلى كنه الوجود، الوجود في عمومه وعلى أنحائه، كالقلق والهم والضيق والسأم والحرج والغربة والدهشة: فمثل هذه المشاعر هي عنده الكاشفة عن ماهية العالم.

والوجود عند هيدجر وجودان: "وجود فردي معين، وجود في غمار العالم: ذلك وجود كل واحد منا، لأن كل واحد إنما يحيا في جماعة مع (إنيات)[٣] أو

---

[١]- الموسوعة الفلسفية، فؤاد كامل، صـ ٥٢٠.

[٢]- تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوخنيسكي، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي، ط. منشورات جامعة بنغازي- ليبيا، ط. الثانية، صـ ٢٥٢.

[٣]- الإنية: لفظ محدث في العربية يدل على تحقيق الوجود، وهي تدل على الوجود العيني المتحقق أمام الحس، وذلك خصوصًا في مقابلة الماهية، وأعنى ما يعقل عن الشيء، فالإنية إذن هي كون الشيء موجودًا وجودًا يستمد قوته من أنه واقع مشاهد. المعجم==

ذوات أخرى، وهو يعاني بعد ذلك من طغيان الحياة وتفاهات المعاش، إنه ملقى في العالم بغير نصير أو مجير، ووجوده هذا وجود زائف يتخلى فيه المرء عن كينونته ولا يحقق فيه ذاته، أما الوجود الصحيح فهو ذلك الذي تسلم فيه الإنية بمصيرها، وتدرك أن كل شيء باطل، ولكنها مع ذلك تواصل مهمتها اليومية دون توقف وتنمي إمكانياتها الكامنة على الدوام"[١].

ولهذا فقد اختار هيدجر (من أجل أن يقيم علم الوجود على دعامة متينة) أن يفهم الوجود الإنساني من حيث إن الإنسان هو الكائن الذي ينكشف من خلاله معنى الوجود، ومن ثم عكف على دراسة البناء الأنطولوجي للإنسان.

"والإنسان في نظر هيدجر لا يستطيع أن يدرك أهمية واكتمال كل لحظة في الحياة والتخلص من أوثان الوجود الاجتماعي والأهداف والمثل والتجريدات العملية إلا بالشعور بأنه يقف دومًا أمام الموت وجهًا لوجه، وفلسفة هيدجر تربط النزاعات اللاعقلية عند كيركيجارد بفلسفة الحياة وفلسفة الظواهر لهوسرل، إن التشاؤم العميق والعداء الشديد للعلم كامنان في وجودية هيدجر"[٢].

==الفلسفي، د. مراد وهبه، صـ ١١٨، وأيضًا: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة، ط. الأولى، سنة ١٩٥٠م، صـ ٢٦.

[١]- في الفلسفة والشعر، مارتن هيدجر، صـ ١٣.

[٢]- الموسوعة الفلسفية السوفيتية، روزنتال، صـ ٥٦٥.

ومع ذلك يمكننا أن نقول: إن هيدجر من بين جميع الفلاسفة المعاصرين قد تعرضت فلسفته لهجمات شديدة كما استهدفت الكثير من التحريف والتشويه وسوء الفهم.

وأهم مؤلفاته سبعة:

١) الكينونة والزمان – هاله سنة ١٩٢٧[١].

٢) كانط ومشكلة الميتافيزيقا، بون ١٩٢٩م[٢].

٣) ما الميتافيزيقا، بون سنة ١٩٢٩م[٣].

٤) هلدرلن وماهية الشعر – ميونخ سنة ١٩٣٧م.

٥) ماهية الحقيقة – فرانكفورت سنة ١٩٤٣م.

٦) مدخل إلى الميتافيزيقا – توبنجن سنة ١٩٥٣م[٤].

٧) ما التفكير – سلسلة محاضرات ألقاها في الجامعة إبان السنة الدراسية ١٩٥١ – ١٩٥٢م ونشرت في توبنجن سنة ١٩٥٤م[٥].

١- ترجم إلى الإنجليزية بقلم جون ماكاري وإدوارد رينسون، سنة ١٩٦٢م.

٢- ترجم إلى الفرنسية بقلم الفونس دوفايلنز وفالتر بيمل، سنة ١٩٥٣م، وترجم إلى الإنجليزية أيضًا بقلم جيمس تشرشل، سنة ١٩٦٠م.

٣- ترجم إلى الفرنسية بقلم هنري كربان – جاليمار سنة ١٩٣٨م.

٤- ترجم إلى الإنجليزية بقلم رالف منهايم – جامعة ييل سنة ١٩٥٩م.

٥- ترجم إلى الفرنسية بقلم بيكر وجرانل – مطابع فرنسا الجامعية سنة ١٩٥٩م.

هذه المؤلفات تشتمل على خلاصة لفكر هيدجر والبحوث القصيرة أو المستفيضة التي كتبها بعد ذلك قل أن نجد فيها جديدًا: فهي إما أنها تعيد القول في أشياء قد قالها من قبل، أو تضيف أنينًا وشكوى جديدة من استخفاء الوجود استخفاءً مستديمًا(١).

١- في الفلسفة والشعر، مارتن هيدجر، صـ ١٤.

المطلب الثاني

(الوجود في العالم- الوجود مع الآخرين – الوجود من أجل الموت)

(أ) الوجود في العالم :

تعتبر المقولة الرئيسة في فلسفة هيدجر هي (الزمانية) على أنها الانفعالات الداخلية للإنسان والأولى في نظره هي المزاج، أي شكل الوعي التلقائي الغير منظور والهم والقلق...إلخ هذه الأشكال القبلية للشخصية الإنسانية، وتكون هذه الأشكال الوجود الذاتي للإنسان الذي يسميه هيدجر الوجود في العالم[١].

ولقد انطلق هيدجر من الوجود الإنساني المشخص لفهم الوجود المجرد بشكل عام؛ لأنه في متناول أيدينا، ويطلق هيدجر على هذا الكائن بالمتواجد[٢] Dasein للدلالة على الوجود الإنساني، ويفسرها بقوله: إنه الوجود الذي أكونه أنا، أي أنه وجود الإنسان القادر على التساؤل عن وجوده، وهو ليس شيئًا مقابلًا للعالم، بل هو ممتزج في العالم موجود فيه[٣]،

١- تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوخنيسكي، صـ ٢٥٢.

٢- دراسات في الفلسفة المعاصرة، د. زكريا إبراهيم، نشر مكتبة مصر، القاهرة، ط. الأولى، سنة ١٩٦٨م، صـ ٤٢٥.

٣- وهو نفس المعنى الذي يشير إليه سارتر بقوله: الوجود لذاته، كما سيأتي في مكانه من البحث.

وبهذا المعنى يمكن القول بأن الأنطولوجيا[١] هي وجودنا نفسه بوصفه كينونة على الوجود.[٢]

ويبدأ هيدجر بحثه عن الوجود الأصيل، مسقطًا بذلك مشكلة وجود العالم الخارجي؛ لأن الموجود هناك بطبيعته موجود في العالم، وبحثه عن وجوده الخاص يرتبط ببحثه عن الوجود العام.

"وينطلق هيدجر في تحليلاته الأنطولوجية للوجود الإنساني من الحياة اليومية أو الموقف الطبيعي الذي نحياه جميعًا، ويؤكد على أن المنهج الوحيد الملائم للتحليل الوجودي هو المنهج الفينومينولوجي، ولكنه لم يأخذ بمفهوم هوسرل للظاهريات[٣] كفلسفة ترانسند نتالية[٤] تصل في مراحلها التكوينية

١- أنطولوجيا: تقال على الموجود من حيث هو كذلك، فتعم جميع الموجودات، فهي قسم من أقسام ما بعد الطبيعة، وفي الفلسفة المعاصرة هي علم الموجود من حيث هو موجود. المعجم الفلسفي، د. مراد وهبه، صـ ١١٤.

٢- الزمان والوجود، هيدجر، ترجمة. محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، نشر المركز الثقافي العربي بالدار بالبيضاء، ط. الأولى، سنة ١٩٩٥م، صـ ٩١، وينظر أيضًا: دراسات في الفلسفة المعاصرة، د. زكريا إبراهيم، صـ ٤٢٥.

٣- الظاهريات هي: أحد التيارات الهامة في فلسفة القرن العشرين التي سادها الاعتقاد بأن الفلسفة ليست كالعلوم الطبيعية أوالواقعية، وأنها لا يمكن أن تستخدم مناهج تلك العلوم، ولعل ما أسفر عنه هذا المنهج هو نوع جديد من المثالية، أطلق عليه المثالية الذاتية المتعالية، ويعد هوسرل أول من أطلق هذا اللفظ علمًا على فلسفة بأكملها تأخذ على نفسها أن تصف الظواهر بكل دقة، وترتبها بكل إحكام. المعجم الفلسفي، د. مراد وهبه، صـ ٥١٧.

٤- ترانسندنتالية: من وضع المدرسيين يدلون به على بعض معان تسمو على مقولات أرسطو، وتلائم جميع الموجودات، وهي الوجود ولواحقه: الواحد والحق والخير والقوة والفعل وغيرها، ==

الأخيرة إلى رد كل شيء إلى الأنا[١] الخالص الذي يبقى ولو فنى العالم كله ... ولكنه يعلن تنصله من الظاهريات[٢] فلسفة واتجاهًا، واستفادته منها منهجًا وطريقًا للكشف عن أشكال الوجود".[٣]

والوجود في العالم عند هيدجر يعني أن الوجود البشري قذف به على غير إرادته في عالم ليس من صنعه، وفي محاولة الموجود البشري المستمرة للخروج من ذاته يصطدم بعالم الأشياء والأدوات ليحقق إمكانياته ويكون مالم يكنه.

وحينما يقرر هيدجر أن الإنسان موجود في العالم، فإنه لا يعني بذلك أنه موجود وجودًا مكانيًا في العالم[٤]، وإنما توجد بين الإنسان والعالم علاقة

==وقد استعمل كانط هذا المصطلح في معان عديدة منها: أنها وصف للمعرفة التي يتألف منها علم الأمور الأولية، أو نظرية الأوليات، وهي بهذا الاعتبار تدل على العلم بإمكان المعرفة الأولية وبطبيعتها وحدودها. المصدر السابق، صـ ١٨٩، ١٩٠.

١- الأنا: هي الذات التي ترد إليها أفعال الشعور جميعها وجدانية كانت أو عقلية أو إرادية. نفسه، صـ ١٠١.

٢- تقوم فلسفة الظاهريات عند هيدجر بمثابة دور عمل التأويل، وهي تدرس الكينونة من أجل تفسير تركيبها وتكوينها، ومهمة التحليل الأنطولوجي إذن عند هيدجر هي الكشف عن الوجود الإنساني بصفة عامة.

٣- الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، د. عطيات أبو السعود، صـ ٢٨.

٤- على نحو ما يوجد الكرسي في الغرفة مثلًا، أو على نحو ما يوجد عود الكبريت في العلبة.

وثيقة تجعل من المستحيل أن نتصور إنسانًا بدون عالم، أو عالمًا بدون إنسان .

والواقع أن: "العلاقة بين الإنسان والعالم ليست مجرد علاقة بين موجودين كائنين في المكان، أو مجرد صلة بين ذات وموضوع، وإنما هي علاقة وجودية قوامها الشعور بالاهتمام، ومعنى هذا أن مجرد ارتباط الموجود البشري بالعالم هو الذي يجعل منه موجودًا مهمومًا، يحمل دائمًا عبء وجوده".[١]

ومهما يكن من شيء، فإن هيدجر يقرر أن الإنسان وثيق الصلة بالعالم، كما أن العالم وثيق الصلة بالإنسان، لا لأن كلًا منهما يحيل إلى الآخر فحسب، بل لأن الوجود في العالم هو نفسه بمثابة تحديد أنطولوجي من تحديدات الموجود البشري أيضًا.

فهيدجر يعلن بصراحة أن: "كل المناقشات الفلسفية التي طالما دارت حول وجود العالم الخارجي إنما هي مجرد لغو فارغ: إذ لا يمكن أن يكون ثمت وجود بشري، اللهم إلا إذا كانت الذات مرتبطة ارتباطًا أوليًا جوهريًا بحقيقة خارجية هي العالم، وليس ثمت موضع للقول بوجود أي ضرب من ضروب الانفصال بين الإنسان والكون، مادامت الكينونة البشرية متفتحة منذ البداية للعالم".[٢]

---

[١]- دراسات في الفلسفة المعاصرة، د. زكريا إبراهيم، صـ ٤٢٧، ٤٢٨.

[٢]- المصدر السابق، صـ ٤٣٠.

وبذلك فإنه يتصور الوجود في العالم على أنه وجود ديناميكي[١] بالمعنى الأصلي لهذه الكلمة، فينسب إلى الموجود البشري إمكانيات عينية إيجابية هي بمثابة قدرات على التعامل مع العالم الخارجي ومهارات تنجلي في استخدام ما فيه من أدوات.

فالوجود الإنساني عند هيدجر هو: "نجاح الإنسان أو فشله في تحقيق إمكانياته، فالإنسان لا يملك الإمكانيات، بل هو عين الإمكانيات[٢]، وهو على مسافة دائمًا من ذاته، ذلك لأنه وجود الإمكانيات التي تعلو دائمًا على ذاته، ووجود الإنسان في العالم هو علاقة أنطولوجية تربطه بإمكانياته، فالإمكان أعلى من الواقعية، بالنسبة إلى ذلك الموجود الذي يتصور وجوده دائمًا على أنه مشروع وجود".[٣]

وبذلك يصبح وجود الإنسان بالنسبة لهيدجر مشروع لتحقيق إمكانيات قد ينجح المتواجد – ومن ثم يعلو على ذاته ويتسامى على الأشياء ذاتها، وبذلك

١- الديناميكا: علم يبحث في الحركة بمعناها العام، وهي إحدى فروع الرياضيات التطبيقية التي تختص بدراسة القوى وتأثيرها على حركة الأجسام، وقد وضع نيوتن القوانين الفيزيائية الأساسية الحاكمة لعلم الديناميكا والتي تعرف باسم قوانين نيوتن للحركة.

٢- نداء الحقيقة، مارتن هيدجر، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، ط. دار الطباعة والنشر بالقاهرة، ط. الأولى، سنة ١٩٧٧م، صـ ٦١، وينظر أيضًا: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بو خنيسكي، صـ ٢٥٤.

٣- دراسات في الفلسفة المعاصرة، د. زكريا إبراهيم، صـ ٤٣١.

يحيا وجوده الأصيل في مواجهة الموت – وقد يفشل؛ وبالتالي يقع في خطر السقوط في الأشياء (التشيؤ) ويفقد وجوده الأصيل؛ فالإنسان ليس ما هو كائن وما كان فحسب، بل هو ما سيكون أيضًا.

لقد صرح هيدجر بأنه: "لما كان الوجود الإنساني في كل حالة هو من الناحية الجوهرية إمكانياته، فإنه يستطيع بوجوده عينه أن يختار نفسه ويكسب نفسه وحيدًا إلا نفسه".[١]

وهنا تبدو النظرة التشاؤمية[٢] في فلسفة هيدجر، إذ إنه يرى الإنسان وجد نفسه في الواقع ملقى به في العالم، وليس لديه أي علامة على الأرض تهديه، يسعى لتحقيق آنيته متعاليًا على الأشياء يقذف بنفسه دائمًا نحو المستقبل والعمل والموت، والوجود أدوات تحت الطلب، ولا ينكشف للإنسان على صورة موضوع يتأمله، بل هو ينكشف له من البداية على صورة توتر يثير في نفسه الاهتمام والهم والاكتراث .

ومثل هذه الأفكار التشاؤمية أساسها – من وجهة نظري – الإلحاد والبعد عن المناهج الدينية، والتوجيهات الربانية، وتتعارض مع قول الله تبارك

---

[١]– مع الفيلسوف، محمد ثابت الفندي، ط. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، سنة ١٩٩٤م، صـ ١٢٨.

[٢]– التشاؤم: حالة نفسية تقوم على اليأس والنظر إلى الأمور من الوجهة السيئة، والاعتقاد أن كل شيء يسير على غير ما يرام، وهي نظرية ترجع إلى أبي العلاء المعري قديمًا وإلى شوبنهور حديثًا، وتدور على أن العالم رديء بالذات، وأن الألم قانون الحياة ونسيجها. المعجم الفلسفي، د. مراد وهبه، صـ ١٩٥.

وتعالى: (وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ. وَفِي أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ)[1]، وقوله صلى الله عليه وسلم فيما روي عن صهيب الرومي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (عجبًا لأمر المؤمن، إن أمره كله خير، وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن ... الحديث)[2]،... إلخ، هذه الآيات والأحاديث التي تحث الفرد على ترقبه لعلامات الهداية وتحقيق ذاتيته من خلال الفطرة السليمة، والنظرة التي تحث الفرد على التفاؤل بالخير، وتحذره من التشاؤم والهم والقلق واليأس...إلخ.

يقول جون ماكوري: "وهكذا فإن الوجود البشري من حيث علاقته بالعالم، وكذلك من جوانب أخرى كثيرة، يجد نفسه محاطًا بالتوتر، وعليه أن يواصل حياته في وجه ضغوط متعارضة".[3]

وبالتالي فإن الوجود البشري من خلال هذه النظرة الوجودية عند هيدجر يكون قد ترك ليضع لنفسه معاييره الخاصة ويحدد قيمه بنفسه، وما سيصبح عليه، ويحق لنا أن نفسر عبارته التي تقول: إن ماهية الوجود المتعين تكمن في وجوده، بأنها كما لو كانت تعني أن الإنسان مقياس كل شيء.

---

[1]- سورة الذاريات، الآية رقم ٢٠، ٢١.

[2]- صحيح مسلم، الإمام مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط. الحلبي بالقاهرة، ط. الأولى، سنة ١٩٥٥م، كتاب الزهد والرقائق، باب المؤمن أمره كل خير – حديث رقم ٥٣٢٣.

[3]- الوجودية، جون ماكوري، صـ ١٢٤، ١٢٥.

(ب) الوجود مع الآخرين:

رأينا فيما سبق أن هيدجر يرى أن الوجود البشري يستحيل بمعزل عن العالم، فكما أنه لا يوجد وجود بشري بدون العالم، فإن الوجود البشري هو أساسًا وجود جماعي في طبعه، فبدون الآخرين لا أستطيع أن أوجد، أو أن الوجود البشري هو وجود مع آخرين.

ومع ذلك فإن التحليل الوجودي عندما يمضي أبعد من ذلك، لابد أن يؤكد أيضًا أهمية الطابع الجماعي لوجود الإنسان، إذ من المستحيل أن نقول: "الكثير عن الوجود البشري دون أن نصطدم باستقطاباته وبمفارقاته، وأي تأكيد نقول به لابد أن يتم في سياق جدل يسمح كذلك بتأكيد القطب الآخر المضاد، على أن الاستقطاب بين خصوصية الوجود البشري وطابعه الجماعي هو أعمق استقطاب لوجود الإنسان يغوص في كياننا كله".[١]

فكما أن الوجود في العالم من مقومات الوجود الإنساني، كذلك الوجود مع الآخرين هو من مقومات هذا الوجود، ولهذا فإن الذات البشرية لا تعيش في عزلة أو عالم خاص بها عن باقي الموجودات، بل لابد لها أن تعيش وتنخرط مع آخرين.

"فالذات البشرية غير منطوية على نفسها، بل هي موجودة مع آخرين، لكن الإنسان في هذا العصر قد أصبح في حالة اجتماعية زائفة، فمن خلال

---

[١]- الوجودية، جون ماكوري، صـ ١٤٩، ١٥٠.

وجوده مع الحشد المجموع تنازل عن وجوده الحقيقي، وخضع لحكم وذوق المجموع".[١]

الإنسان إذن كائن اجتماعي لا يحيا لوحده، بل يوجد ويعيش مع آخرين، أو أن الوجود الإنساني باعتباره وجودًا مع الآخرين من طبيعته أن يفهم أنه يستطيع أن ينصت للآخرين.

يقول هيدجر: "إن الوجود الإنساني يفقد نفسه في الحشد وفي الحديث الكسول (للحشد) يفشل الإنسان في الإنصات لنفسه، وإذا أراد أن يتم ذلك من خلال ذاته عليه أولًا أن يتمكن من أن يجد نفسه كشيء قد فشل في الإنصات إلى ذاته، والذي يفشل في الإنصات في ذاته في هذا إنما ينصت للحشد وهو يتباعد، وهذا الإنصات المتباعد يجب تفويضه بقول آخر، إن إمكانية نوع آخر من الإنصات الذي يوقفه يجب أن يعطيه الوجود الإنساني من نفسه".[٢]

ومن هنا فإن هيدجر يفرق بين وجودين:

أ- وجود حقيقي أصيل.

ب- وجود زائف.[٣]

١- نداء الحقيقة، مارتن هيدجر، صـ ١٣.

٢- الزمان والوجود، هيدجر، صـ ٨٧.

٣- دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، د. يحيى هويدي، صـ ٤٤٧، ٤٤٨، وأيضًا: نداء الحقيقة، صـ ١٣.

وهذه التفرقة من هيدجر مبناها على أساس التمييز بين ذات حرة تأخذ على عاتقها مسئولية وجودها، وذات غريبة على ذاتها قد فقدت حريتها فأصبحت تحيا على حساب الآخرين.

فالوجود الأصيل في نظر هيدجر إنما هو: "ذلك الوجود الحقيقي الذي تشعر معه الذات بأنها قائمة بنفسها، مسئولة عن ذاتها، وأنه قد خلى بينها وبين حريتها، وأنه لابد لها من أن تأخذ على عاتقها تبعة وجودها، وأما الوجود الزائف فهو ذلك الوجود العيني الذي تهبط فيه الذات بنفسها إلى مستوى الموضوع، فتميل إلى الانغماس في المجموع، آملة من وراء ذلك التهرب من حريتها، والتنصل من مسئوليتها، والتخلص من شعورها بالقلق".[1]

وإذا أراد الإنسان أن يصل إلى مرتبة الوجود الأصيل، فإن هيدجر يرى أنه لابد من أن نرتد إلى ذواتنا لكل نأخذ على عاتقنا مسئولية وجودنا، فلابد للإنسان من أن يجد نفسه مضطرًا إلى مواجهة هذا الاختيار الأصلي الحاسم.

"فإما اغتراب عن الذات، وانحدار إلى مستوى الشيئية، وتنازل عن الوجود الحقيقي الأصيل، وإما استمساك بالذات الحقيقية، والتزام بالحرية والمسئولية، وتسام إلى مستوى الوجود الحقيقي الأصيل".[2]

---

[1]- دراسات في الفلسفة المعاصرة، د. زكريا إبراهيم، صـ ٤٣٢.

[2]- المصدر السابق، صـ ٤٣٣.

وإذا كان الموجود البشري بطبيعته موجودًا واقعيًا عرضيًا، فإنه معرض في كل لحظة لخطر السقوط في التشيؤ، وبالتالي فإنه مهدد لخطر الاغتراب عن الذات والسقوط في عالم الموضوعات، إلا أنه في وسعه عن طريق الحرية أن يسترد ذاته الحقيقية، وأن يعمل على تحقيق وجوده الأصيل.

(جـ) الوجود من أجل الموت:

يحتل موضوع الموت مكانًا بارزًا في كتابات الوجوديين عامة[١]، وهيدجر خاصة، فلقد واصل الدراسة التفصيلية للمعنى الوجودي للموت وأدمجه في فلسفته عن الوجود البشري[٢]،وسنحاول تلخيص أفكاره عن هذا الموضوع.

يرى هيدجر: أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يدخل الموت في صميم كينونته باعتباره أعلى ما لديه من إمكانيات، وهو لا يتحدث بطبيعة الحال عن الموت بصفة عامة، بل يتحدث عن توقع الفرد لموته أو استباقه لهذا الحدث.

١- يرى الوجوديون أن الموت ليس مجرد نهاية بسيطة للحياة، وليس مجرد حادثة تظهر في نهاية القصة، وإنما هو يتغلغل كثيرًا داخل القصة نفسها، ويخبر علماء الحياة أيضًا بأن وعي الإنسان أنه سيموت هو إحدى الخصائص التي تسمح له أن يوجد بوصفه إنسانًا وليس حيوانًا، وهذا الوعي بالموت كما يقول ثيودوثيوس دوبجانسكي هو إحدى الخصائص الأساسية للجنس البشري بوصفه نوعًا حياً. بيولوجيا الاهتمام المطلق، دوبجانسكي، ط. نيبورك، سنة ١٩٦٧م، صـ ٧٢.

٢- الوجود والزمان، هيدجر، صـ ٢٧٩: ٣١١.

وهكذا يربط هيدجر بين دراسته للزمان ودراسته للموت، بل إنه مهد لدراسة الزمان بدراسة الموت، على اعتبار أن الموت هو وحده الكفيل بالكشف عن طبيعة المستقبل، وإحالة وجود الكائن إلى وجود ماض بحت قد أصبح في خبر كان.[١]

ولا يهتم هيدجر بالموت من حيث هو واقعة بيولوجية أو حادثة طبيعية، بل هو يهتم به باعتباره داخلًا في نسيج الموجود البشري.

"فالوجود من أجل الموت هو شرط وجودي من شروط تلك الإنية البشرية التي تعدو دائمًا وراء ذاتها، وبالتالي وراء مستقبلها، والموت هو الإمكانية النهائية التي تنتظر الذات في المستقبل، فهو بمعنى ما من المعاني أعلى إمكانية من إمكانياتها... إذن فوجودي هو الشيء الوحيد الذي أملكه، ولكنه الشيء الوحيد أيضًا الذي أنا معرض له في كل لحظة لفقدانه".[٢]

وحينما يقرر هيدجر أن الماضي ينبعث عن المستقبل لكي يولد الحاضر، فإنه يجعل الأولوية للمستقبل على غيره من أقسام الزمان.

وهنا يكمن أن نخلص إلى نظرية هيدجر في التعالي أوالمفارقة[٣]، فنقول: إن الموجودات البشرية في رأيه ليست كائنات مغلقة على ذاتها، أو

١- السابق، صـ ٣٢٣.

٢- نفسه، صـ ٣٧٥.

٣- مفارقة: Paradox الكلمة في أصلها الأجنبي مأخوذة عن اليونانية وتتألف من مقطعين: Para ويعني المخالف أو الضد، ومن doxa ويعني الرأي، فيكون المعنى ==

موجودات منعزلة قائمة بذاتها، بل هي كائنات زمانية تحقق حركة مستمرة، أو موجودات زئبقية تعلو دائمًا على ذواتها.

"وهكذا نرى أن الكلمة الأخيرة في كل فلسفة هيدجر الوجودية على نحو ما عرضها في كتابه (الوجود والزمان) إنما هي نظرية التعالي أو المفارقة التي تجعل من الموجود البشري بناًء معقدًا من الممكنات فتخلع عليها طابعًا زمانيًا أصيلًا، وتصور لنا وجوده بصورة ناقدة صغيرة نطل منها على البناء الأصلي للوجود العام".(١)

طريقة هيدجر إذن في معالجة هذه الصعوبات هي أن يحول الانتباه من الموت كواقعة يمكن ملاحظتها في واحدة في نهاية الحال، إلى الوعي الداخلي للموجود البشري بأن وجوده هو وجود نحو الموت.

"وعلى الرغم من أن اللحظة الدقيقة للموت السريري ليست مؤكدة، وهي كامنة في مكان ما في ضمير الغيب، فإن الموت حاضر بالفعل بوصفه ضربًا من الإمكان المؤكد، بل يستطيع المرء أن يقول إنه أكثر الممكنات كلها يقينًا، إنني في الحالة المزاجية للقلق أكون على وعي بأنني أعيش في مواجهة

==لهذه الكلمة ما يضاد الرأي الشائع، وفي العصر الحديث استخدم الفيلسوف الوجودي كيركيجورد هذا اللفظ للدلالة على اللامعقول. المعجم الفلسفي، د. مراد وهبه، صـ ٦٥٦.

١- دراسات في الفلسفة المعاصرة، د. زكريا إبراهيم، صـ ٤٤٤.

نهاية، فالوجود البشري الذي هو وجودي محفوف بالمخاطر، وممكن في أية لحظة أن يختفي في العدم".[١]

فالإنسان – كما يرى هيدجر – مهدد بالموت في كل لحظة من لحظات حياته، إن لم نقل منذ بداية حياته، فليس الموت واقعة تظهر في خاتمة الحياة، بل هو واقعة ماثلة على صورة إمكانيات حادة في كل لحظة من لحظات الحياة.

ومعنى هذا: "أن الموت لا يكاد ينفصل عن الكينونة نفسها، مادام الاندفاع نحو المستقبل لابد من أن يكون بمثابة اتجاه نحو الموت، فليس الموت (في نظر هيدجر) مجرد فكرة تعبر عن الخاتمة أو النهاية، بل هو إمكانية معاشة تعبر عن فعل التناهي أو الانتهاء".[٢]

وهذا هو السبب في أن هيدجر لا يرى في الموت عرضًا أو حدثًا يأتي إلينا من الخارج، بل هو يرى فيه أعلى إمكانية من إمكانيات الموجود البشري، وليس الموت هو مجرد استحالة كل إمكانية، بل هو إمكانية الاستحالة نفسها.

ولما كان المستقبل في نظر هيدجر هو شرط لعلاقة الذات بإمكانياتها، فليس بدعًا أن نرى هيدجر يصور لنا اندفاع الذات نحو مستقبلها سائرة أو

١- الوجودية، جون ماكوري، صـ ٢٨٣.

٢- دراسات في الفلسفة المعاصرة، د. زكريا إبراهيم، صـ ٤٣٨.

صائرة حتمًا نحو فنائها، ومن هنا فإن مشكلة الموت لابد وأن ترتبط حتمًا بمشكلة الزمان، ما دام الأصل في الموت إنما هو زمانية الوجود البشري.

"فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يدخل الموت في كل صميم وجوده، باعتبار أعلى ما لديه من إمكانيات، فهذا الحد الأليم هو الذي يحدد وجود الإنسان ويميزه فهو وجود نحو الموت، وجود من أجل الموت، وجود للموت، وتفكير الذات في الموت إمكانية فردية تجعل من المستحيل تحقيق أي إمكانية أخرى". (١)

الوجود هنا إذن وجود قلق، قلق يكشف عن العدم، وهذا العدم ليس خارجًا عن الوجود مضافًا إليه أو نهايته، بل هو في صميم الوجود، فالإنسان هو الذي يحمل موته منذ وجوده، لكنه يهرب من هذا القلق بالسقوط بين الناس، فيتحدث عن الموت بصفة عامة وليس موته هو.

وأستطيع أن أؤكد هنا مرة ثانية على النظرة التشاؤمية في فلسفة هيدجر ورؤيته للوجود القلق الذي يقذف بالإنسان دائمًا إلى الاتجاه الوجودي نحو الموت، ويمثل هذا الفكر الإلحادي، وقلة الوازع الديني، ويمثل هذا الاضطراب النفسي، هو الذي يؤدي دائمًا إلى الخلل في الفكر وعدم الاستقرار والقلق والتشاؤم، ونسى هيدجر أن الموت هو الحقيقة الوحيدة المؤكدة في حياة

١- مع الفيلسوف، محمد ثابت الفندي، صـ ٦٥.

الإنسان التي لا مفر منها[1]، وما على المرء إلا أن يحسن العمل والظن بربه لكي ينجو من كل هذه الاضطرابات التي تدمر نفسه ويحيا حياة سعيدة يعلوها الفأل والرضا والاطمئنان على مصير الإنسان ومآله بين يدي خالقه جل وعلا، وما أصدق قول الله تبارك وتعالى: " قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلاً ".[2]

---

[1]- يقول تعالى: (قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ) سورة الجمعة، من الآية رقم ٨.

[2]- سورة النساء، من الآية، رقم ٧٧.

المطلب الثالث

العدم عند هيدجر ونقده

ليس من شك في أن هيدجر هو أول[1] من عنى ببيان المدلول الوجودي الميتافيزيقي لفكرة العدم، على اعتبار أن مشكلته هي المسألة الميتافزيقية الرئيسة الأولية.

يرى هيدجر: "أن الوجود لكي ينتقل من حالة الوجود الماهوي إلى الإنية لابد له من العلو، بالخروج من الإمكان إلى التحقق، وفي هذا سلب لإمكانيات كان في الوسع أن تتحقق، ولكنها انتزعت من الوجود بتحقق إمكانية غيرها، وهذا السلب هو العدم، وبغيره لن يتم التحقق، لأن التعين يقتضي أخذ إمكانية دون أخرى، أي يقتضي سلب إمكانيات، فالعدم إذن داخل في تكوين الوجود، ما دام شرطًا في تحققه".[2]

---

[1]- أجل إن برجسون قد عنى بهذا المدلول وقال عن فكرة العدم: إنها – غالبًا – اللولب الخفي، والمحرك المستور للفكر الفلسفي، تلك التي لا يستطيع الإنسان تحديدها دون أن يصاب بدوار، ولكنها أفضت إلى خلاف ما وعدت به، إذ انتهت إلى إلغاء فكرته بوصفها فكرة كاذبة لا أساس لها من الواقع الوجودي، ولا أثر لها في الكون والوجود، ومن أجل هذا فإننا نؤكد على أن بحث برجسون في فكرة العدم كان تقهقرًا ظاهرًا وعودًا إلى نوع من الإيلية والأفلاطونية، زعم هو مع ذلك أنه يريد بهذا التحليل القضاء عليه، ولذا أكدنا أن هيدجر هو أول من أوضح مدلول العدم من الناحية الوجودية. يراجع في ذلك: التطور الخالق، برجسون، ط. سنة ١٩٢٩م، ط. ٤٦، صـ ٢٩٨، والفكر والمتحرك، برجسون، ط. سنة ١٩٢٠م، ط. ١٥، صـ ١٣٢.

[2]- المدخل إلى الميتافيزيقا، هيدجر، ط. توبنجن سنة ١٩٥٣م، صـ ٣١، ٤٤.

فالعدم عند هيدجر مقولة وجودية، وليس مقولة منطقية، وإذا كانت مهمة الميتافيزيقا هي العلو على كل ما هو موجود، فإن موضوعها الصحيح هو الكشف عن العدم.

العدم هو الأساس في السلب، وشرط الوجود، وعنصر داخل في تركيبه، وليس شيئًا مضافًا أو مجرد نفي لمعنى الوجود، فالعدم ينتسب إلى الوجود نفسه كأنه جزء من كيانه، وشرط لتحقق الوجود أو لانكشافه، هذا فضلاً عن أن العدم يظهر في كل فعل من أفعال الوجود.

"أ- يظهر في السلب، حينما أقول: هذا الشيء ليس كذا.

ب- يظهر في القيام بفعل من الأفعال، لأن الفعل يقتضي اختيار وجه واحد من أوجه الممكن، ونبذ سائر الممكنات مما يعبر عن معنى العدم.

ج- في كل إنكار أو ثورة أو تمرد أو منع أو تحريم أو زهد أو امتناع".[١]

فالعدم ينفذ في كل الوجود ويتفشى فيه، ويكفي مجرد تنبيه الاهتمام إليه لكي ينكشف له في كل فعل.

وهيدجر هنا لم يصلح الحال كثيرًا، وإنما فعل بالنسبة لفكرة العدم[٢]،

---

[١]- الوجود الحقيقي عند هيدجر، د. صفاء عبد السلام، ط. منشأة المعارف بالإسكندرية، ط. الأولى، سنة ٢٠٠٠م، صـ ٢٨٠.

[٢]- إن أغلب الظن في الخطأ الذي نشأ في فهم العدم حتى الآن هو تصور العدم تصورًا مكانيًا على أنه الخلاء، وكأن الخلاء إطار أو جرم يدخل فيه الموجود فيملؤه أو مكان حال يشغله الوجود، أو حال من عدم التعين، وسواء أكان تصوره هذا أم ذاك فإن ==

ما فعله كانط[1] تمامًا بالنسبة إلى فكرة الزمان، فبدلًا من أن يقول: إنه شيء موجود بوجه عام، يلصق بجوار الموجود إن صح هذا التعبير، أو شيء يأتي لذاته فيضاف إليه.

يقول هيدجر: "إن العدم هو الشرط الذي يحقق إمكانية ظهور الموجود بما هو موجود بالنسبة إلى الإنية".[2]

أو كما رأى كانط تمامًا إن الزمان شرط قبلي يجعل الظواهر المتوالية ممكنة الامتثال.

==النتيجة واحدة، وهي تصور على مكان، ونحن هنا في الواقع بإزاء نفس الظاهرة التي حدثت بالنسبة إلى الزمان، وفي وسعنا إذن أن نسمى العدم متصورًا على النحو باسم العدم المكاني، وتبعًا لهذه النظرة أنكرت النظرة الفلسفية وجوده، كما أنكرت وجود الخلاء.

١- كانط: ولد في مدينة كينجزبرج في بروسيا الشرقية عام ١٧٢٤م، التحقق بمدرسة فريدريك الثانوية، ثم دخل جامعة كينجزبرج عام ١٧٤٠م، درس فيها الفلسفة واللاهوت والرياضيات والطبيعة، ثم حصل منها على درجة الدكتوراه، وحاضر فيها، ثم عين أستاذًا بها في عام ١٧٧٠م، وظل يشغل هذه الوظيفة حتى فاجأه الموت في فبراير عام ١٨٠٤م، وأهم مؤلفاته: (صور ومبادئ العالمين الحسي والعقلي) و(نقد العقل العملي) و(نقد الحكم)، و(الدين في حدود العقل الخالص). يراجع في ذلك: الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل، صـ ٣٢٩، وكانط وفلسفته النظرية، د. محمود زيدان، ط. دار المعارف بالقاهرة، ط. الثالثة سنة ١٩٧٩م، صـ ١٧: ٢١، والفيلسوف كانط والكانطية الجديدة، د. عبد الوهاب جعفر، ط. دار المعرفة الجامعية ، سنة ٢٠٠٠م، ص٧: ١٢.

٢- ما الميتافيزيقا، هيدجر، صـ٣٥ .

وفي هذا يقول كانط: "إن الزمان والمكان هما صورتان قبليتان أوليتان تخلعهما الحساسية على شتى المعطيات الحسية التي ترد إليها من الخارج، دون أن يكون لها أدنى وجود واقعي في العالم الخارجي".[1]

ومن الواضح أن هذا ليس حلًا لمشكلة العدم، ولا بيانًا لماهيته، ولذا لا نستطيع الأخذ به، على الأقل لأنه تحليل ناقص المدلول، خصوصًا إذا لاحظنا أن هيدجر لم يكتشف العدم في الوجود إلا بواسطة حال القلق.

وإلى هذا المعنى يشير هيدجر بقوله: "إن ثمت قلقًا أصيلًا يأتينا لحظات نادرة هو الذي يكشف لنا عنه، وهذه الحالة تكشف لنا عن العدم ولكنه كشف ذاتي – إن صح هذا التعبير – وهذا الشعور بالعدم يحدث مرة واحدة ودفعة واحدة".[2]

وفي وسعنا أن نقول: إن العدم هو الأصل في الفردية، ولما كانت الفردية تقتضي الحرية كنتيجة ضرورية، ففي وسعنا أيضًا أن نقول: إن العدم هو الأصل في الحرية.

وبهذا نرى أن الذين عالجوا مسألة العدم خصوصًا برجسون وهيدجر قد أشاروا إلى وجود ارتباط بين العدم والحرية.

---

[1] – كانط أو الفلسفة النقدية، د. زكريا إبراهيم، ط. الدار المصرية بالقاهرة، صـ٧١، وأيضًا: الزمان في الفلسفة والعلم، د. يمنى طريف الخولي، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٩٩م، صـ ١٥.

[2] – ما الميتافيزيقا، صـ ٣٥.

يقول برجسون[1]: "إن مسألة العدم يجب أن توضح خصوصًا ما دمنا نجعل المدة والحرية في الاختيار أساسًا للأشياء".[2]

ويقول هيدجر أيضًا: "إنه بغير الظهور الأصيل للعدم لن يكون ثمت وجود فردي ولا حرية".[3]

ومع أن برجسون وهيدجر قد أشارا إلى مثل هذا الارتباط وحاولا تفسيره، إلا أنه لم يحالفهم التوفيق.

يقول الدكتور/ عبد الرحمن بدوي: "فقد أتوا بتفسير عجيب خصوصًا عند برجسون، وذلك لأنه لم يفهم العدم، فلم يجعله داخلًا في تركيب الوجود، وهيدجر جعل العدم شرطًا، ولكنه لم يوضح كيف يكون داخلًا في تركيب

---

[1]- برجسون:(١٨٥٩ – ١٩٤١م) هنري برجسون، يهودي فرنسي، نزحت أسرته من إنجلترا، وتخرج من مدرسة المعلمين العليا، وعين مدرساً بالمدارس الثانوية، ثم أستاذاً للفلسفة بالكوليج دي فرانس ١٩٠٠ بعد حصوله علي الدكتوراه، ونال جائزة نوبل للأداب ١٩٢٧م ، أهم كتبه: فكرة المكان عند أرسطو ١٨٨٩م، ومقال في المعطيات المباشرة للشعور، والمادة الذاكرة ١٨٩٦م، والضحك ١٩٠٠م، والتطور الخلاق ١٩٠٧، والطاقة الروحية ١٩١٩م، والديمومة١٩٢٢، وهو أحد رواد فلسفة الحياة التي ترفض الواحدية وتؤمن بالتعددية. الموسوعة الفلسفية، د. عبد المنعم الحفني، ص ٩٦ : ٩٩.

[2]- التطور الخالق، برجسون، صـ ٢٩٩.

[3]- ما الميتافيزيقا، صـ ٣٥.

الوجود، بل ترك الأمر غامضًا كل الغموض بالرغم من أنه أكد دخوله في تركيب الوجود، ويرى الباحث أن الصلة بين العدم والحرية يسير".[١]

هذا، ويتفق هيدجر مع سارتر- كما سيأتي - في أن العدم يتخلل الوجود، بل هو نسيج الوجود، والعدم أو الموت أو الفناء يتهدد الإنسان في أي لحظة، فهو مخلوق كائن وجد لكي يموت، وموت الإنسان الفرد فحسب، ومن هنا كان قلق الإنسان وعبثيته عند سارتر، في مقابل عبثيه الموضوعات العالمية أو تفاهة شتى الأشياء الكائنة عند هيدجر.

"القلق عند هيدجر يفصلنا عن عالم الأشياء والأدوات ويردنا إلى عالم الوعي والذات".[٢]

"فالقلق تجربة وجودية تكشف للذات الإنسانية عن حقيقة وجودها في العالم باعتبارها ذاتًا فردية لابد لها أن تفصل في وجودها بمحض حريتها، ولابد لها أن تحقق إمكانياتها الخاصة دون الاعتماد على أي مخلوق آخر".[٣]

لقد جعل هيدجر من القلق ركيزة للموجود الإنساني الأصيل، ويقيم الحرية والمسئولية على إدراك الذات لوجودها من خلال تجربة القلق الوجودية لدى الكائن الذي يتحمل دائمًا عبء وهم وجوده.

---

[١]- الزمان الوجودي، د. عبد الرحمن بدوي، صـ ٢٣٥.

[٢]- تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوخنيسكي، صـ ٢٥٨.

[٣]- دراسات في الفلسفة المعاصرة، د. زكريا إبراهيم، صـ ٤٣٦.

فالإنسان دائمًا يتساءل عن معنى وجوده ويقلق ويترقب لنهايته المأساوية، فيجب أن ينصت ويصغي لنداء الوجود الخالد.

وإن سبب له هذا القلق الهم ليحيا وجوده الحقيقي الأصيل، فالوجود هنا على هيئة إمكانية، وهذا يعني حرية الاختيار، غير أن هذه الحرية عند هيدجر ليست مطلقة كما هو الحال عند سارتر.

وحرية الاختيار – بمحدوديتها – التي يحياها الإنسان هذه هي التي تعبر في نفسها عن معنى القلق، وليس فقط لأن الحرية ترتب القلق، بل أيضًا لأن الوجود هنا وجود قلق، قلق من لا شيء معين، هذا القلق يكشف عن العدم، وهذا العدم ليس خارجًا عن الوجود مضافًا إليه أو نهايته، بل هو في صميم الوجود.

وحينما يقول هيدجر إن وجودنا مشروع وجود، فهو يعني بذلك: "أننا نعمل دائما على تحقيق إمكانياتنا، فنحن في توتر مستمر نحو المستقبل، إن لم نقل إن زماننا نفسه إنما يبدأ بالمستقبل".[١]

فالموجودات البشرية في رأي هيدجر ليست كائنات مغلقة على ذاتها، بل هي كائنات زمانية تحقق حركة مستمرة أو موجودات زئبقية تعلو دائمًا على ذواتها في اتجاه مستمر نحو العالم والمستقبل والعدم، وليس للموجود من ماهية، بل إن وجوده هو عين ماهيته.

---

[١]– الوجود والزمان، هيدجر، صـ ٨٧.

وبهذا المعنى: " يكون الوجود مرادفًا للتعالي والمفارقة طالما الوجود خارجًا عن الذات ومتجهًا نحو المستقبل والموت، إذ لابد أن نعلو على ذواتنا متجهين نحو العدم الذي هو من نسيج الوجود العام، ومن هذا كان وجود الإنسان عند هيدجر زمانيًا، والحرية عنده الأساس لوجوده الأصيل".(١)

العدم إذن عنصر جوهري مكون للوجود، وداخل في تركيبه، ولا سبيل مطلقًا إلى القول بأنه وهم، بل هو شيء إيجابي موجود في نسيج الوجود، فالوجود والعدم معًا يكونان نسيج الواقع، وليس كلًا منهما يسبق الآخر زمانًا أو مرتبة، لا وجود لأحدهما إلا مع الآخر، ووجودهما يتم دفعه واحدة، كما أن فكرة الفردية لا يمكن أن تفهم إلا على أساس من تفسير للعدم، فالعدم هو الأصل في الفردية، وفكرة الحرية قامت بدورها على أساس الفردية، وفكرة التوتر مصدرها أيضًا فكرة العدم، لأن التوتر لا يتحقق إلا من مزيج الوجود مع اللاوجود أو العدم، فكأن فكرة التوتر صادرة مباشرة عن فكرة العدم.(٢)

وبهذا نرى أن الأفكار الرئيسة في مذهب هيدجر الوجودي هي الفردية والإمكان والتوتر، ترتبط كلها بالعدم ارتباطًا وثيقًا، والوجود لا يمكن إلا بالعدم، وكذلك العدم لا يقوم إلا بالوجود، وهما معًا يكونان الوجود في حال الإنية، والوجود والعدم معًا يكونان نسيج الوجود المتحقق في حال الإنية.

١- تاريخ الفلسفة المعاصرة، بوخنيسكي، صـ ٢٦٠.

٢- يراجع في ذلك: الزمان الوجودي، د. بدوي، صـ ٢٣٧.

وهنا سؤال هام يفرض نفسه، ألا وهو ما السبب في هذا الاتحاد بين الوجود والعدم لتكوين الإنية عند هيدجر؟ ليس من شك في أن ذلك هو الزمن.

وهكذا يتحدد مفهوم الزمن عند هيدجر بالوجود والكينونة، فكيف يمكن إذن للوجود أن يستمر تحديده من خلال الزمان.

"إن الوجود هو الذي يتحدث في ذلك الثبات الذي به يستغرق الزمان في مضيه، ومع ذلك فنحن لا نعثر على الزمان في أي مكان كشيء موجود، أي على نحو ما يوجد شيء معين، الوجود ليس شيئًا معينًا، ومن ثم فهو ليس من الزماني في شيء إلا من حيث هو كينونة في الحضور يتحدد من خلال الزمان، الزمان أيضًا ليس شيئًا معينًا، ومن ثم فهو ليس من الموجود في شيء إلا أنه وهو يمضي يبقى ثابتًا ومستغرقًا في حضوره، دون أن يكون هو نفسه شيئًا زمانيًا، إن الوجود والزمان يتحددان بالرجوع إلى بعضهما".[١]

فبدخول الزمان في الوجود الماهوي اتحد العدم مع الوجود، العدم الذي يمثله الزمان بوصفه مصدر التناهي، والوجود الذي يمثله الوجود الماهوي بوصفه الإمكان المطلق، فتكون منهما الوجود على هيئة الإنية، أي الوجود في العالم.

١- الحقيقة والوجود، هيدجر، صـ ٩١.

إذن: "لولا الزمان ما كان ثمت تحقق للوجود، بمعنى أنه العلة في تحقق الوجود، والخلق[١] هنا معناه اتحاد العدم مع الإمكان بواسطة الزمان".[٢]

لا تحقق للموجود إذن على هيئة الإنية إلا بالزمان، ولا إنية إذن إلا وهي متزمنة، فلا وجود إلا بالزمان، وعلى هذا فكل وجود يتصور خارج الزمان إنما هو وجود موهوم، مصدره التجديد الكاذب لعقل واهم يحاول أن يفسر الأشياء الوجودية على الدخول في قوالبه المتحجرة.

ومن هذا نجد أن هيدجر قد غالى كثيرًا حينما فسر كل آنات الزمان الثلاثة على هذا الأساس، فكان من الأولى به أن يضيف الهم إلى الماضي دون المستقبل والحاضر، لأن الغالب على الزمانية في حال المستقبل أن تكون محفوفة بالأمل والرجاء، على عكس الماضي الذي هو محفوف بالندم والأسف على ما مضى.

هذا ويمكن الرد على هيدجر أيضًا بأن نقول: إن المستقبل ليس هو الآن الرئيس الحقيقي للزمانية، ولا نستطيع أيضًا أن نعد الآن الماضي على أنه الآن الحقيقي للزمانية، وذلك لأنه يدل على الانتهاء الذي يعطل الوجود الديالكتيكي.

---

[١]- الخلق هنا ليس معناه الجدة المطلقة كما يزعم برجسون، وليس معناه الإيجاد من العدم كما يقرر ذلك الدين، وإنما معناه عند هيدجر كما أشرنا إلى ذلك.

[٢]- الزمان الوجودي، د. بدوي، صـ ٢٣٩.

(تعقيب)

لقد تعرضت الفلسفة الوجودية للكثير من النقد، على الرغم من أنها قامت في الأساس لتوجيه النقد للفلسفات السابقة عليها، وعلى الرغم أيضًا من زعم أحد روادها (أعني هيدجر) أنه تجاوز الميتافيزيقا الغربية، وأنه أسس فكرًا جديدًا للوجود، على الرغم من كل هذا فإن الوجودية لم تسلم من سهام النقد الموجهة إليها، باعتبارها نزعة معادية للعلم.

"وكانت فلسفة هيدجر في بعض جوانبها مرتعًا خصبًا لهذا النقد، خاصة في إغفالها البعد الاجتماعي والسياسي في حياة الموجود الفرد، وانغلاق فلاسفة الوجود بصفة عامة في الفردية الذاتية، وقد كان هذا الجانب هو الأساس الذي ارتكز عليه نقد أعضاء مدرسة فرانكفورت[١] لفلسفات الوجود".[٢]

إن فلسفة هيدجر ما هي إلا لون من ألوان المذهب الحسي، تتنكر للمعاني الكلية، وتغلو في الإنكار حتى أنها لا تقيم وزنًا لوجوه الشبه بين

١- اتخذ أعضاء هذه المدرسة من التحليل النقدي منهجًا لهم، فعرفت باسم النظرية النقدية، وقد تطورت هذه النظرية على مرحلتين أساسيتين، والسمة الأساسية التي جمعت أعضاء هذه المدرسة بجيلها الأول والثاني هو نقد العقلانية التقنية التي سادت الفكر الغربي في ظل الحضارة الصناعية والنظام الرأسمالي، وتعتبر أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين هي الحقبة الزمنية لهذا التيار النقدي والذي انطلق من معهد البحوث الاجتماعية بمدينة فرانكفورت.

٢- الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، د. عطيات أبو السعود، صـ ٣١.

أفراد النوع الواحد، وقوله: إن الوجود سابق على الماهية يعتبر عظيم الخطر من شأنه أن يجعل الإنسان فاقدًا لكل أنواع الهداية، ويرمي به إلى هاوية الحرية الكاذبة.

"إن الوجودية بهذا المعنى امتداد لفلسفة أخرى منحرفة، ألا وهي فلسفة نيتشه[١] الذي ادعى موت الإله، فجاءت المقولة التي تبيح كل شيء، وهذا ما ترمي إليه الوجودية، وخاصة لدى الوجوديين الملحدين الذين يحاربون الدين باسم الحرية المزعومة".[٢]

إن مثل هذه النظريات التي انتشرت هنا وهناك سلبت من الإنسان الحرية، وجردته ليس فقط من الإرادة والاختيار، بل من الإنسانية التي فطره الله تعالى عليها، وأوقعته فريسة لنظريات متضاربة تدعو إلى الحيرة والهم والقلق والخوف، بدلًا من الحياة الآمنة المطمئنة التي رسمها الله تعالى للإنسان في قوله تعالى: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ۖ)[٣]، حياة تخلو من الهم والخوف والحزن أو كما قال

١- نيتشه: (١٨٤٤- ١٩٠٠م) فريدريك نيتشه من كبار الأدباء الألمان وفيلسوف يجيئ ترتيبه الثالث بعد كانط وهيجل في سلم الفلاسفة الألمان، كان شديد الإلحاد، وأحب شوبنهاور لتشاؤمه، وظل التشاؤم يلازمه حتى أورده الجنون في الخامسة والأربعين. الموسوعة الفلسفية، د. الحفني، صـ٣٨٩.

٢- الموسوعة الفلسفية السوفيتية، روزنتال، صـ ٥٦٥.

٣- سورة النحل، من الآية ٩٧.

تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ).[١]

ليس هناك موضوع ومحمول في الوجودية، فالوجودية من أشد أعداء المعرفة العقلانية لأن العقل من وجهة نظرها لا يوصل إلى معرفة حقيقية، بل عن طريق ممارسة الواقع (أعني ممارسة تجربة القلق).

"فالقلق هو الموقف الذي يدرك فيه الإنسان قمة تلاشي ماهيته الإنسانية، كما يدرك خلاله مدى ضالة وضياع موقفه في العالم، فالإنسان ما ألقي في العالم إلا ليبدأ مسيرته نحو الموت".[٢]

وعلى أية حال فإن الوجوديين يستخدمون أمثال هذه الأفكار والمقولات، تبريرًا لنزعتهم اللاعقلانية، ونزعة النسبية الأخلاقية، وبذلك يحق لي أن أقول مع روزنتال: إن التشاؤم العميق والعداء الشديد للعلم كامنان في وجودية هيدجر.[٣]

---

[١]- سورة الأحقاف، الآية ١٣.

[٢]- تحطيم العقل، جورج لوكاكش، ترجمة إلياس مرقص، ط. دار الحقيقة ببيروت، ط. الثانية، سنة ١٩٨٣م، صـ ٨٢، وأيضًا: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوخنيسكي، صـ ٢٤٨.

[٣]- الموسوعة الفلسفية السوفيتية، روزنتال، صـ ٥٦٥.

المبحث الثالث

(الوجودية عند سارتر)

تمهيد:

سبق وأن أشرنا إلى أنه قد تعددت تيارات الفلسفة الوجودية وتباينت فيما بينها، على الرغم من أنها نبعت جميعًا من مصادر واحدة، ومع ذلك فقد حظيت الوجودية الفرنسية – وخاصة السارترية – بشهرة واسعة، ليس في أوساط الفكر الفلسفي فقط، بل أيضًا على المستوى العام والشعبي، وتجاوز تأثيره ساحة الفكر الفرنسي إلى بلدان أخرى كثيرة (ومنها بعض البلدان العربية) التي حظي فيها باهتمام كبير وحركة ترجمة واسعة لأعماله.

ولكن بالرغم من التنوع الكبير في أعمال سارتر، إلا أن الموضوع الرئيس الذي ظل يشغله طوال حياته والذي شغل معظم كتاباته كان هو الوجود الإنساني الذي عبر عنه أولًا كوجود إنساني أولي يقوم على وعي الفرد وعلاقاته الواعية مع نفسه ومع الغير، ثم الوجود مع العالم ككل.

وبذلك فإن فلسفة سارتر تعد تعبيرًا عن يأس الإنسان الفرنسي بعد الحرب الذي هزمته النازية الألمانية شر هزيمة، وهي أيديولوجية[1] لإنسان يفتقر إلى المعتقد والأسرة.

---

[1]- أيديولوجية: نسق من الأفكار السياسية والخلقية والجمالية والدينية، والأيديولوجيا عند ماركس هي جزء من البنية الفوقية التي تعكس العلاقات الاقتصادية، وقد تكون==

ونجد أيضًا أن سارتر قد تأثر بالفيلسوف الألماني هيجل، ومن بعده هيدجر بشكل واضح وإن لم يتبعه تبعية عمياء[1]، ويعتبر أحد أتباع كيركيجورد، وتأثر بنيتشه، وصاغ الخطوط العريضة لمذهبه الوجودي على أساس المنهج الظاهري لهوسرل، كما تأثر في العديد من مباحثه من الحرية (وخاصة في الإمكان العرضي) بتوما الإكويني.

==علمية عندما تعبر عن الطبقات التقدمية الثورية، وقد تكون غير علمية عندما تعبر عن مصالح طبقات رجعية. المعجم الفلسفي، د. مراد وهبه ، ص ١٢٦ ، ١٢٧.

[1]- تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوخنيسكي، صـ ٢٦٣.

المطلب الأول

التعريف بسارتر (حياته ومؤلفاته ١٩٠٥ – ١٩٨٠م)

فيلسوف فرنسي، روائي وكاتب مسرحي، ولد في ٢١ يونيو سنة ١٩٠٥م، وهو مؤسس مجلة العصور الحديثة.

"اشتهر سارتر بأنه فيلسوف وجودي، ويميل الشراح إلى أن يجدوا أسلافه العقليين في هيجل وكيركيجارد، على أنه مما يدعو إلى البحث أنه أقرب إلى فشته[١] في الروح منه إلى أي من الآخرين، إذ يعالج فكرة الحرية الإنسانية في بعض الأحيان بوسائل قريبة – بشكل يدعو إلى الدهشة – من تلك الوسائل التي تطرف فيها فشته وتخلص فيها من كل أنواع التحديد التي كانت تفيد تأكيد كانط على كرامة الفعل الحر ومنزلته اللتين لا نظير لهما"[٢].

---

[١]– فشته: جوهان جوتلوب (١٧٦٢ – ١٨١٤م) فيلسوف ألماني ينحدر من سلالة سكسونية، ألتقى بكانط عام ١٧٩١م وأصبح تلميذه ومريده المقرب إليه، وفي عام ١٧٩٤م عين أستاذًا بجامعة يينا، ولكنه فصل عام ١٧٩٩م بتهمة تدريس الإلحاد، ولما كان وطنيًا متحمسًا فقد ألقى خطاباته إلى الأمة الألمانية في برلين بين عامي ١٨٠٧م و ١٨٠٨م فكان عميق الأثر في إحياء بروسيا أثر هزائمها على يدي نابليون، وصار فشته أستاذًا بجامعة برلين الجديدة عام ١٨١٠م، وكان فشته يعتقد أن هناك منهجان ممكنين في الفلسفة، القطعية التي تستنبط الفكرة من الشيء، أو المثالية التي تستنبط الشيء من الفكرة، ويتوقف المنهج الذي يتبعه المرء على تكوينه العقلي، غير أنه يؤثر المثالية ما دمنا لا نستطيع تفسير الوعي تفسيراً مرضيًا بالكينونة وحدها كما تصنع القطعية. الموسوعة الفلسفية، فؤاد كامل، صـ ٣٠١.

[٢]– المصدر السابق، صـ ٢٣٨.

تتميز فلسفته بالنزعة المتمركزة على الإنسان والذاتية، فهو يتصور الإنسان على أنه: "كائن لذاته، منه تشتق أشكال الوجود مثل الوجود في ذاته، أي العالم الموضوعي، والمكان والزمان والكم والكيف، ولما كان العالم الموضوعي لا عقلانيًا ومحددًا فهو عكس النشاط الإنساني الذي هو حر ولا يعتمد على القوانين الموضوعية، ومثل هذا المفهوم للحرية وجوهره قائم على مبدأ الإنسان هو ما يصنعه بنفسه يشتمل على فلسفة الأخلاق السارترية، وتشهد رواية سارتر (سبل الحرية) باستغراقه العميق في الأمور السياسية وخصوصًا مسألة الشيوعية كما تبدت للمفكرين الفرنسيين"[١].

هذا، ولقد وتطورت فلسفة سارتر على مراحل ثلاث: "تأثر فيها بثلاثة فلاسفة هم هوسرل وهيدجر وماركس[٢]، كانت المرحلة الأولى من هذا

١- الموسوعة الفلسفية، إسماعيل الشرفا، ط. دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط. الأولى، سنة ٢٠٠٢م، صـ ١١٠.

٢- ماركس: (١٨١٨- ١٨٨٣م) كارل ماركس، رائد الشيوعية العلمية، وصاحب الدعوة المادية الجدلية والتاريخية، ومؤسس الاقتصاد السياسي العلمي، وزعيم المعوزين في العالم، وملهم أغلب التيارات الهامة في الفكر الاشتراكي الحديث، انضم إلى الجناح اليساري من جماعة الهيجليين الشبان، وعرف بإلحاده الشديد ورفعه لشعار: إن نقد الدين هو أساس كل نقد، وتعتبر الماركسية أكمل تعبير عن المذهب الاشتراكي، والتاريخ البشري كله يتوقف على الظروف المادية الاقتصادية، وتقاس درجة الحضارة بها، وبها يتحدد نمط الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية. الموسوعة الفلسفية، د. الحفني، صـ ٤١١، ٤١٢.

التطور سيكولوجية[١] ظاهرية، والمرحلة الثانية أنطولوجية[٢]، ثم المرحلة الثالثة وجودية ذات ميول ماركسية، وأثمر هذا التطور الأخير ما يعد أهم كتب سارتر وهو (نقد العقل الجدلي) الذي أدرك فيه البعد التاريخي للوجود الإنساني، مما أتاح الفرصة لإقامة فلسفة أساسها عقل جدلي يدرك أن حقيقة الإنسان متغيرة ولن تتوقف عن الصيرورة".[٣]

وبالرغم من أن سارتر حاول أن يمزج بين الماركسية والوجودية في كتابه (نقد العقل الديالكتيكي)، وحاول أن يصبغ الماركسية بصبغته الوجودية، إلا أنه قد استعان بفكر ماركس لتوضيح جانب من فلسفته وهو الجانب التاريخي والاجتماعي الذي أشار إليه في كتابه نقد العقل الجدلي.

وبالمقارنة بين هذا الكتاب لسارتر، وكتابه الأخير (الوجود والعدم) نجد أنهما على طرفي نقيض، وهذا مما يدع إلى التساؤل، فهل سارتر ماركسيًا أم وجوديًا؟

١- سيكولوجية: يقال هذا المصطلح على الاتجاه الذي يتناول المسائل الفلسفية سواء أكانت خلقية أم منطقية أم جمالية أم ميتافيزيقية من وجهة نظر سيكولوجية، ويتضمن هذا المصطلح عند هوسرل وغيره من الألمان استهجانًا للمبالغة في النظر إلى الأشياء. المعجم الفلسفي، د. مراد وهبه، صـ ٣٧٤.

٢- أنطولوجيا: تقال على الموجود من حيث هو كذلك، فتعم جميع الموجودات، فهي قسم من أقسام ما بعد الطبيعة، وفي الفلسفة المعاصرة موضوعها الأشياء بالذات، أو علم الموجود من حيث هو موجود. المصدر السابق، صـ ١١٤.

٣- الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، د. عطيات أبو السعود، صـ ٢٩.

ونستطيع أن نجيب عن هذا بأن نقول: "إن لسارتر كتابًا واحدًا يمثل فكره الوجودي الحقيقي، وهو (الوجود والعدم)، ولهذا الكتاب عنوانان فرعيان: أحدهما بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية، والآخر هو نقد العقل الجدلي، وكل منهما مكمل ضروري للآخر".[١]

والحقيقة أن حياة سارتر أثرت بشكل مباشر وبشدة في فكره، ولونت تطوره الروحي بألوانها التي انطبعت بها أعماله الفلسفية والفنية بطابع خاص، حاول خلالها أن يحطم بطريقة متكلفة ودون أدنى احترام القيم الإنسانية الراقية والعواطف النبيلة.

"كان والده ضابطًا في الجيش الفرنسي، ولكنه مات بعد مولده بعامين، فتعلق بأمه جدًا فرحلت به بعد وفاة زوجها إلى باريس للعيش مع والديها، وكانت أمها مسيطرة على مجريات الأمور في بيتها، وبالتالي فرضت سطوتها على كل من في بيتها بما فيهم سارتر وأمه، وعلى الرغم من حنان أمه ومعاملتها الحانية له إلا أنه كان يرفض في داخله أن تكون أمه تحت سيطرة جدته، مما أزال من نفسه قداسته لها واحترامه أيضًا، وبالتالي انصرفت عنه أمه بحبها إلى زوجها الثاني الذي ارتبطت به عام ١٩١٦م، وهذه المواقف هي التي جعلت سارتر ينكر الحب ويرفض الأمومة ويحطم القيم والعواطف الإنسانية في كل أعماله حتى وقع فريسة للإلحاد"[٢].

---

[١]- نقد المذاهب المعاصرة، د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، ج١، صـ ٢٩٤.

[٢]- نقد المذاهب المعاصرة، د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، ج١، صـ ٢٨٥، ٢٨٦.

اشترك سارتر في الحرب العالمية الثانية، ثم وقع أسيرًا، وقضى عامًا بالمعتقل، ثم أفرج عنه عام ١٩٤١م، فكون جماعة سرية للمقاومة الفكرية شاركه فيها الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي[١] أثمرت مسرحيته الذباب lesmouches ودعا فيها إلى: "المقاومة وحث الناس عليها، ولم يتنبه إليها الرقيب في أول الأمر إلا أنه تنبه بعد ذلك فأمر بعدم عرضها بعد أن أبلغت الناس ما أراده لها سارتر، ومنذ ذلك الحين لم يتوقف سارتر عن مقاومة كل أنواع الاضطهاد والوقوف في صف حركات التحرير"[٢].

وفي عام ١٩٦٤م منح جائزة نوبل في الأدب لكنه رفضها[٣]، بدا أن ثورة الطلاب في مايو ١٩٦٨م تبين أن كتاباته ظلت على حالها مؤثرة حيث ألقى كلمة على آلاف من الطلاب في السوربون.

---

[١]- موريس ميرلوبونتي: (١٩٠٨- ١٩٦١م) وجودي فرنسي، ولد بروشفور، وتعلم بمدرسة المعلمين العليا، واشتغل مدرسًا ثانويًا للفلسفة، ومعيدًا بمدرسة المعلمين، وضابطًا في الحرب العالمية الثانية، وأستاذًا للفلسفة بجامعات ليون والسوربون، والكوليج دي فرانس بعد حصوله على الدكتوراه ١٩٤٤م، وأهم كتبه: بناء السلوك، فينومنولوجيا الإدراك الحسي، الإنسانية والرعب، المعنى واللامعنى، امتداح الفلسفة، مغامرات الجدل، المرئي واللامرئي. الموسوعة الفلسفية، د. الحفني، صـ ٤٧٧.

[٢]- جان بول سارتر، د. أحمد أبو زيد، مجلة عالم الفكر، مجلد ١٢، وزارة الإعلام بالكويت، يوليو، أغسطس، سبتمبر ١٩٨١م، صـ ٦.

[٣]- اهتم المثقفون في العالم أجمع بموقف سارتر من جائزة نوبل، فذهب البعض إلي أنه رفضها بدافع الكبرياء، بينما ادعي آخرون أنه رفضها حرصاً منه على الشهرة، في حين زعم غيرهم أن موقفه الشيوعي هو الذي أملي عليه ذلك، وقد صرح سارتر نفسه بأنه==

غير أن واقع الحال هو أن: "سمعته الفكرية قد عتم عليها البنيويون[١] وما بعد البنيويين[٢] حين استشعر هذا الفقد للتعاطف الفكري، وبعد إصابته بقصر النظر وعلل أخرى، انسحب ساتر إلى حد كبير من الشؤون العامة، وركز انتباهه على إكمال آخر إنجازاته الضخمة دراسته الموسعة لفويرباخ[٣]،

==لم يرفضها إلا =لاعتقاده بأن لها لوناً سياسياً، وعلى أية حال فإنه مهما كان من تقارب وجهات نظر كل من الوجوديين والماركسيين، فقد بقيت وجودية سارتر متمايزة عن المادية الجدلية التي دعا إليها ماركس وإنجلز ولينين وأعوانهم. دراسات في الفلسفة المعاصرة ، د. زكريا إبراهيم، ص ٤٥٦ ، ٤٥٧.

١- البنيوية: بعد أن انحسرت الوجودية كفلسفة من الساحة الثقافية في الغرب الأوروبي، ظهرت البنيوية في الساحة الثقافية الفرنسية على وجه الخصوص، واكتسحت ميادين شديدة التنوع، منها ما يختص بمجال اللغويات وأهم أعلامه جاكو بون وشومسكي، ومنها ما ينتمي إلى علم النفس ويمثله لاكان، ومنها ما يختص بالنقد الأدبي الذي يهتم بالبنية الفنية للنص مثلما ما فعل رولان بارت، أما في ميدان الفلسفة فيعد فوكو أحد أشهر أعلام البنيوية وتعتبر البنيوية منهجًا علميًا أكثر منها مذهبًا فلسفيًا، وعدائها للنزعة التجريبية والنزعة التاريخية هي أهم ما يميزها. الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، د.عطيات أبو السعود، صـ ٣٣، ٣٤.

٢- البنيويون من أمثال ليفي شرتاوس وألتوسير، وما بعد البنيويين مثل دريدا ودليوز.

٣- فيورباخ: (١٨٠٤- ١٨٧٢م) لودفيج أندرياس فيورباخ ألماني اشتهر بنقده للمسيحية وللدين عامة وبتأثيره الحاسم في التطور الفكري لماركس وانجلز وبتوجيهه للحركة الراديكالية الألمانية في خمسينات القرن التاسع عشر، درس اللاهوت، إلا أنه تحت تأثير هيجل انصرف عنه إلى الفلسفة، وعين بجامعة إيرلانجتن، ثم انقلب ==

المؤسي أنه أصيب بالعمى قبل البدء في المجلد الرابع من المجلدات الخمسة التي كان يعتزم كتابتها، غير أن جنازته تبين أنه ظل يستحوذ على خيال الناس، فقد اشترك أكثر من خمسين ألفًا في مظاهرة عفوية تعبيرًا عن الاحترام".[١]

ولقد ترك سارتر أعمالًا كثيرة يمكن تصنيفها تحت سته تصنيفات هي:" المؤلفات الفلسفية مثل الخيال ١٩٣٦م، الوجود والعدم ١٩٤٣م، الوجودية فلسفة إنسانيه ١٩٤٦م، نقد العقل الجدلي ١٩٦٠م، الماركسية والوجودية ١٩٦٣م[٢]، والقصص و الروايات مثل الغثيان ١٩٣٨م، الجدار ١٩٣٩م، سبل الحرية[٣]، والأعمال المسرحية مثل الذباب ١٩٤٣م، جلسة سرية ١٩٤٤م، موتى بلا قبور ١٩٤٦م، المومس الفاضلة ١٩٤٦م، الأيدي القذرة ١٩٤٨م، والدراسات الأدبية مثل ديكارت ١٩٤٦م[٤]، مواقف ١٩٦٥م[٥]، ما

==عليه واتجه وجهة مادية، وفصل من الجامعة بعد اكتشاف أنه مؤلف أفكار حول الموت والخلود. الموسوعة الفلسفية، د. الحفني، صـ ٣٥٠.

١- دليل أكسفورد للفلسفة، تدهو ندرتش، ترجمة. نجيب الحصادي، مراجعة عبد القادر الطلحي، ط. المكتب الوطني للبحث والتطوير، طرابلس، ليبيا، ط. الأولى، سنة ٢٠٠٥م، ج١، صـ ٤٥٠، ٤٥١.

٢- بالاشتراك مع روجيه جارودي.

٣- رواية في أربعة أجزاء، صدر منها ثلاثة أجزاء.

٤- قدم له واختار نصوصه جان بول سارتر، سنة ١٩٤٦م.

٥- سبعة أجزاء من عام ١٩٤٧م، وحتى عام ١٩٦٥م.

الأدب ١٩٤٧م، بودلير ١٩٤٧م، الكلمات ١٩٦٤م، والمقالات السياسية مثل: تأملات في المسألة اليهودية ، محاورات في السياسة مع روسية وروزنتال، الشيوعيون والسلام ١٩٥٢م، والسيناريو[١]".[٢]

وكانت كتب سارتر تتضمن أفكاره الوجودية التي كونت سارتر الوجودي، والتي تنطوي على فكرتين أساسيتين في فلسفته، وهما فكرة المجانية والالتزام، وبين هاتين الفكرتين يبدو الوجود والعدم، وكأنه يمثل المرحلة القائمة بين المجانية والالتزام، وهي ما يسميها مرحلة الانفصال المستمر عن الوجود.

١- السيناريو: كتاب يربو على ١٨ عمل.

٢- نقد المذاهب المعاصرة، د. إبراهيم مصطفى، ج١، صـ ٢٨٨.

المطلب الثاني
الوجود في العالم والوجود مع الآخر

إن الفكرة الأساسية التي سيطرت على كتاب سارتر الرئيس (الوجود والعدم) هي التمييز بين الوجود في ذاته والوجود لذاته، وهذا التمييز أتاه من هيجل، ومع ذلك فقد كانت هذه الفكرة هي نفسها أساس التفرقة بين النزعة السارترية والهيجلية، أو بين فكر سارتر وفكر هيجل.

فالوجود في ذاته عند سارتر: "مصمت أكثر من أن يكون ضمنيًا، وعلى حين يرى هيجل أن الاتحاد بين الوجود في ذاته والوجود لذاته ممكن، يعلن سارتر أن اتحادهما مستحيل، وهذا التصريح باستحالة اتحادهما هو نفسه إنكار فكرة الإله".[١]

وبذلك يكون سارتر قد تأثر بفكر نيتشه وانضم إلى فلسفته التي ترمي إلى موت الإله[٢]، واستمد منه هذا الفكر الذي ينكر الإله.

بيد أن هناك بين الوجود لذاته والوجود في ذاته أوجه تعارض وأوجه اتصال في آن واحد، ومن الأسئلة الأساسية أن نعرف أيهما يأتي أولًا:

١- الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، جان فال، ترجمة. فؤاد كامل – مراجعة د. فؤاد زكريا، ط. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة، سنة ١٩٦٨م، صـ ١٦٢، ١٦٣.

٢- أو كما يقول نيتشه: إن الرب قد مات وسيظل ميتًا ونحن الذي قتلناه. الحكمة المرحة، نيتشه ، ترجمة توماس كوتي ، ط. لندن ونيويورك، سنة ١٩١٠م ، ص ١٢٥.

"فإذا كان الوجود لذاته هو الذي يأتي أولًا، كنا بإزاء النزعة المثالية[1]، وإذا كان الوجود في ذاته هو الذي يأتي أولًا، كنا حيال النزعة الواقعية[2]، فالوجود لذاته يتبدى لأنه ثقب داخل الوجود في ذاته، وعلى هذا يمكن أن نظن أن الوجود في ذاته هو السابق، وبالتالي نكون بإزاء الجانب الواقعي من المذهب، ولكن ليس ثمت وجود في ذاته إلا بالنسبة إلى الوجود لذاته، وفي ذلك تأكيد أولية الوعي، وهو شيء تقليدي في فرنسا".[3]

هذا، ويتفق سارتر مع هيدجر في كون الإنسان مجرد مشروع يسعى دائمًا لتحقيق ذاته – ماهيته – التي لن تتحقق أبدًا، فهناك دائمًا هوة تفصل الإنسان عن ذاته يسميها سارتر العدم.

---

[1]- مثالية: نسبة إلى نظرية أفلاطون في المثل والنسبة إلى المثل الأعلى، ويقال: تصورية للدلالة على المذهب الذي ابتدعه ديكارت وتابعه فيه الفلاسفة المحدثون، ويعني هذا المذهب أن الحقيقة لا توجد إلا في معان العقل. المعجم الفلسفي، د. مراد وهبه، صـ ٦١٣، ٦١٤.

[2]- واقعية: تقال على مذهب أفلاطون القائل بأن المثل موجودات مطلقة، أي أن وجودها لها بذاتها غير متمايز من ماهيتها، وتطلق على المذهب القائل بأن الوجود متمايز من العقل، وفي العصر الوسيط كان يطلق هذا المصطلح على المذهب القائل بأن الكليات موجودة بمعزل عن المحسوسات، وتطلق على النظرية الرياضية القائلة بأن الحقائق الرياضية لا يخلقها العالم، وإنما يكتشفها، وأنها متحققة في العالم الخارجي على نحو تحقيق الأشياء الحسية، والواقعي هو المتحقق في الأعيان، ويقابل الوهمي والممكن والمثالي. المصدر السابق، صـ ٧٢٩، ٧٣٠.

[3]- الفلسفة الفرنسية، جان فال، صـ ١٦٣.

"ومن هنا كان الوجود لذاته (الإنسان) عبث وقلق وغثيان، ولكن تصور سارتر للوجود يختلف عن هيدجر، فالمسألة التي تشغل هيدجر هي الوجود العام وليس الوجود الإنساني، وقد رأينا أن ذلك الوجود ليس وجودًا صامتًا، بل هو وجود تحت الطلب، وعلاقته بالإنسان علاقة اهتمام، إن جيشان هذا التحرك الجديد يعبر إذًا عن الرغبة في إنقاذ الوجه الخالص والبسيط من ذوبان العالم".(١)

أما الوجود عند سارتر فهو وجود صامت مكتف بذاته أصم ساكن تحكمه علل الصرامة.

"فالوجود موجود أو لا يحتوي على الوجود، ولم يحتو عليه من قبل ذلك، والوجود يسبق الماهية، فبذرة القمح لا تنمو استجابة لفكرة الماهية الموجودة لدى الإله، بل هي توجد أولًا".(٢)

إن فلسفة سارتر تنبع من مقولة الحرية وتقود إليها، فالإنسان هو ما يتصور وما يريد نفسه، ووجوده عين ماهيته، لذا هو الحرية ذاتها وليس شيئًا آخر غير الحرية.

"ولقد أكد سارتر في (الوجود والعدم) على الصلة التي عقدها بين الوجود في ذاته، والوجود لذاته، فكل وجود لذاته ينزع إلى تحويل الوجود لذاته الآخر إلى وجود في ذاته، أي لقد جعل من الذات موضوعًا، وهذا يفسر لنا سر

١- تحطيم العقل، جورج لوكاكش، صـ ٨٠.

٢- تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوخنيسكي، صـ ٢٢٦.

التحليلات المتعلقة بسوء الطوية Foimauvaise وفي ذات الوقت نشعر بأن كل وجود لذاته يتحول تلقائيًا بصورة ما إلى وجود في ذاته، وهذا ما كان يعنيه سارتر من تجميد نفسه وهو متعلق بذكريات الماضي".[١]

إذن يميز سارتر بين نوعين من أنواع الوجود، الوجود في ذاته أي العالم، والوجود لذاته أي الإنسان.

"فالوجود في ذاته: هو وجود الأشياء وجود العالم ككتلة صماء جامدة، بينما الوجود لذاته وعي أو هو ثقب أو شرخ في قلب الوجود، ويتابع سارتر هيدجر في أن الوجود سابق على الماهية، إنه ما به يظهر الوجود، لكن هذا الظهور هو أيضًا غياب لذلك، فإن الوجود لذاته هو بزوغ العدم الآتي عن طريق الإنسان في قلب الوجود".[٢]

أ- الوجود في ذاته:

"ويقصد به سارتر وجود الأشياء، وهو وجود صلب صلد متماسك، مصمت لا يسمح بنفاذ الوجود إلى الآخرين، أو نفاذ وجود الآخرين إليه، وهو وجود معتم لا وجدان له، لأنه ممتلئ بذاته، فهو مكتمل، إلا أن وجود الأشياء عند

١- الفلسفة الفرنسية، جان فال، صـ ١٦٣، ١٦٤.

٢- تاريخ الفلسفة المعاصرة، صـ ٢٦٧، والفلسفة الفرنسية، صـ ١٦٦.

سارتر وجود لا معنى له ولا سبب ولا علة ولا ضرورة، بل ولا خالق يفسر وجوده".[١]

إنه وجود الأنا بالوعي لأنه يوجد بالانفصال وبالتمايز عن الموضوع، بينما يمتاز الموضوع بالاتصال المطلق أي بالانغلاق على الذات.

وكلمة في ذاته Ensoi تعني أنه: "وجود معادل أو مطابق لذاته، بمعنى أنه لا يوجد لأجل ذاته مثل الكائن الواعي، بل هو مجرد قائم هناك لا شك فيه، جامد متكتل كثيف، لا يعتوره أي فراغ، ولا يحتمل أي مسافة بينه وبين ذاته، فهو ملاء مطلق خال من الوعي، وإدراكنا له لا يعني أن وجوده متوقف على الإدراك الذي قال به باركلي[٢] (الوجود هو المدرك) Esse est percipi وهو يقتضيه مبدأ الحسية التصورية".[٣]

١- تاريخ الوجودية في الفكر البشري، محمد سعيد العشماوي، ط. الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة، سنة ١٩٦٦م، صـ ٩٨.

٢- باركلي: (١٦٨٥ – ١٧٥٣م) جورج باركلي، إيرلندي من أصل إنجليزي، تعلم بترينيتي، وتدرج في مناصب الكنيسة حتى عين أسقفًا لكلوين، أهم كتبه: محاولة نحو نظرية جديدة في الرؤية ١٧٠٩م، وبحث في أصول المعرفة الإنسانية ١٧١٠م، والسيفرون ١٧٣٢م، واشتهر بأنه فيلسوف المثالية ومبدعها في القرن الثامن عشر، وهو يطرحها تحت اسم اللامادية، ويعني بذلك أن المادة لا توجد إلا لأن هناك العقل الذي يدركها. المعجم الفلسفي، د. الحفني، صـ ٨٤، ٨٥.

٣- فلسفة جان بول سارتر، د. حبيب الشاروني، ط. عالم الفكر، المجلد الثاني عشر، صـ ١٠٩، ١١٠.

وهذا النمط من الوجود محدد الماهية، متطابق مع نفسه، مكتف بذاته، ليس فيه ثغرة تؤدي إلى تصدع أو مفارقة، وهو بذلك إيجاب وملاء لا يفارق ذاته ولا يتعالى عليها.

لقد بدأ سارتر باكتشاف الوجود في ذاته بعد أن أصدر رواية الغثيان[١] ١٩٣٨م، ولكن هذا الابتداء باكتشاف الوجود لا ينبغي إطلاقًا أن يوحي إلينا بأية أسبقية للوجود على الوعي.

"بل إن هذا الاكتشاف للوجود هو تجربة وجودية تفترض قبل كل شيء وجودًا أوليًا هو الوعي الذي يحدث التجربة الوجودية، فالحدس[٢] الواقعي للوجود في ذاته ينحل في فلسفة سارتر إلى الأنا الحادث وهو موجود أول، وإلى الوجود المفترض وهو موجود ثان".[٣]

١- تعد هذه الرواية أشد أعمال سارتر الروائية الفلسفية أحكامًا، فكل ما فيها يرتد أو يجسد أو يصور أفكارَه النظرية، إنها التعبير الخالص للرواية الوجودية، والرواية معروضة على شكل مذكرات لأنطوان روكانتان الذي يعيش في ميناء نورمان (لوهافر). سارتر بين الفلسفة والأدب، كرانستون، صـ ٢٤.

٢- الحدس في اللغة: الظن والتخمين والتوهم في معاني الكلام والأمور، والحدس الذي اصطلح عليه الفلاسفة القدماء مأخوذ من معنى السرعة في السير، وله في الفلسفة الحديثة عدة معان، ونحن نطلق الحدس على إطلاع النفس المباشر على ما يمثله لها الحس الظاهر أو الباطن من صور حسية أو نفسية. المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، ج١، صـ ٤٥٣، ٤٥٤.

٣- فلسفة سارتر، د. حبيب الشاروني، صـ ١١٥.

وقد يكون في الإمكان تفسير الماهيات Essemces على النحو الذي تفسر به الدائرة بحسب قانون رياضي بحت.

"أما الوجود نفسه فلا يمكن تفسيره إلا بواسطة الله تعالى، لكن في نظر سارتر الله تعالى لا وجود له، بل إنه يعتبر مفهوم الخلق والإبداع نفسه مفهومًا متناقضًا، مما يترتب عليه أن يسبق الوجود الماهية".[١]

هذا المبدأ – الوجود السابق على الماهية – يعني أن الوجود لذاته (الإنسان كما سيأتي بيانه) هو الواعي الحقيقي الوحيد الغير محدد من قبل، وليس له ماهية مسبقة، إنه مجرد يطلب التحديد عن طريق تحقيق إمكانيات الإنسان، وطلب التحديد هذا يصنع الماهية، والماهية هنا ليس إلا ما يصنعه الإنسان بنفسه، إنه إمكانية مفتوحة على المستقبل.

والموجود في ذاته عند سارتر: "لا هو موجب ولا سالب، أي أنه ليس فاعلًا ولا منفعلًا، كما أنه ليس إثباتًا أو نفيًا، فهو ليس سوى كل متلاحم منطو على ذاته في حالة سكون محض، ويستبعد سارتر احتواء الموجود على أي وجود استبعادًا قاطعًا، قائلًا إنه: هو ما عليه فحسب، ولا يتضمن الموجود أية علاقة يمكنها أن تكون حلقة وصل بينه وبين الموجودات الأخرى، لأنه يقع خارج نطاق التواجد الزماني، ولا ينفي سارتر صيرورة

١- نقد المذاهب المعاصرة، ج١، صـ ٢٩٧، وأيضًا : المرجع في الفكر الفلسفي، د. نوال الصراف الصايغ، ط. دار الفكر العربي، صـ ٢٥٢.

الوجود في ذاته غير أنه يخضعها لعلل حتمية، ومن هنا فإن هذه الصيرورة تعتبر صيرورة ساكنة صارمة".[١]

وهذا هراء من سارتر، فأين هي الصيرورة الساكنة، والصيرورة حركة دائبة مستمرة، والسكون لا حركة ظاهرة فيه، بل الصحيح أن هناك صيرورة لا ثبات فيها ولا سكون، حتى المواد الصلبة تتحرك جزئياتها حركة دائبة مستمرة.[٢]

ب- الوجود لأجل ذاته أو لذاته (الإنسان):

إن الإنسان في واقعه هو مشروع يعيش بذاته ولذاته، إنه ما شرع في أن يكونه لا ما أراد أن يكونه، فقد يريد الإنسان ولكنه لا يحقق ما يريد، فإذا حققه فقد شرع في خلق نفسه وتكوين ماهيته وجوهره، والإنسان بهذا المعنى مسئول لأنه يقابل حقيقة.

فالعالم فضلًا عن أنه يحتوي على الموجود في ذاته، وهو ما نصفه بأنه صلب ممتلئ خاضع لقوانين ذاتية، إلا أنه يحتوي على نوع آخر من الوجود هو الوجود لذاته، أي الوجود الإنساني الصرف، ولكن هذا الوجود كغيره يفترض وجوده في ذاته.

١- بوشنسكي، د. محمد عبد الكريم الوافي، ط. جامعة قاريونس بنغازي، سنة ١٣٨٩م، صـ ٢٦٦.

٢- نقد المذاهب المعاصرة، ج١، صـ ٢٩٧.

"ومن هنا يستنتج سارتر من هذا الافتراض استنتاجًا منطقيًا مؤداه: أن الوجود لذاته ليس سوى لا وجود، وبالتالي فإنه يتصف بالعدم، أي الملاشاة، فالوجود لذاته يظهر حينما ينعدم أو يتلاشى الوجود نفسه".[١]

ويرى سارتر أن الموجود لذاته أو لأجل ذاته يتميز بثلاثة انجذابات هي:

أ- الانجذاب الأول:

وهو ضد الوعي والحرية، فإن سارتر يوضح أن الحرية تكشف عن نفسها في القلق أو من خلاله، وهو القلق الناتج عن الحرية، ولكن الإنسان يحاول أن يهرب من القلق.

"وهو إذ يفعل ذلك يحاول أن يفلت ليس من حريته، أي من المستقبل فحسب، بل وكذلك من ماضيه، ولكن الإنسان ليس في استطاعته أن يتحرر من القلق لأنه هو هو قلقه، مما يحكم على الانجذاب الأول للموجود لأجل ذاته بأن ينتهي إلى الفشل بالضرورة".[٢]

ب- الانجذاب الثاني:

وهو الانجذاب نحو الوجود لأجل الآخر، وسارتر يرى أن الآخر Autrui لا يحتاج إلى إثبات وجوده فهو معطي بشكل مباشر.

١- معنى الوجودية، د. عبد المنعم الحفني، مجلة الفكر المعاصر، صـ ٢٠٨.

٢- يوشنسكي، د. محمد الوافي، صـ ٢٩١.

"ولكن كل موجود لأجل ذاته يحاول السيطرة على الآخر وتملك حريته لأنه ينظر إليه باعتباره موضوع، لذلك يحاول تملكه، فالآخر هو الجحيم، لأنه ينظر إليَّ باعتباري شيئًا، وفي هذا هدم لذاتيتي، إذن فلا يمكن أن يكون هناك حب بمعنى الاتحاد بالآخر، لأن الذات المستقلة ترفض أي تنازلات عن حريتها وذاتيتهاِ، والآخر هو الصخرة التي تتحطم عليها إرادتي، وقد يصل الانجذاب إلى الآخر حد الاشتهاء عن طريق التوحد مع الآخر من خلال الجسد ومداعبات الحب، ولكنه يفشل كما فشل في الانجذاب الأول".(١)

جـ- الانجذاب الثالث:

وفي هذا الانجذاب يحاول الموجود لأجل ذاته، أن يصل أو ينجذب إلى الوجود كموجود في ذاته.

"أي يحاول الإنسان أن يصير موجودًا في ذاته ولأجل ذاته، والإنسان أقرب إلى اعتباره (مشروع وجود) ينزع إلى تحقيق ذاته، ولكنه يعدو خلف وجوده دون أن يملك اللحاق به".(٢)

إلا أنه من الواضح أن مثل هذه المحاولة لابد أن يكتب لها الفشل أيضًا، وليس معناها: "أن يصبح الإنسان إلهًا، أي كائنًا خرافيًا في نظر سارتر، لأنه لا وجود لكائن يمكن أن يجمع في ذاته بين هذين الوجودين المتناقضين،

١- ملامح الفكر الأوروبي المعاصر، د. صلاح عدس، كتاب الهلال – العدد ٣٠٤ – القاهرة، سنة ١٩٧٦م، صـ ١٤.

٢- تاريخ الوجودية في الفكر البشري، محمد سعيد العشماوي، صـ ٩٨.

وهو أن يكون إنسانًا وشيئًا آخر في نفس الوقت، أي أن يشعر أنه كامل ممتلئ كالأشياء دون أن يفقد الشعور الذي يجعله يتمتع بهذا الكمال الامتلاء".[1]

فالإنسان هو وجود لذاته غير محدد بماهية مسبقة، وهو لذلك وجود حريص عن طريق العمل أن يصير وجودًا في ذاته، ولهذا فإنه دائمًا خارج نفسه فيما يفعله، وكلما حقق فعلًا يخرج من حسابه، لأنه لم يحقق له التحول إلى وجود في ذاته.

"العمل فقط يتحول إلى وجود في ذاته ليتمم وضعًا، أما الوجود لذاته فيظل دائمًا يحاول بالرغم من أن محاولاته تنتهي بالفشل، هكذا يبدو الماضي على شكل حتمية، والمستقبل إمكانية مفتوحة، والحاضر لحظة متملصة دائمًا يترجمها القلق، فالموجود لذاته عبارة عن مشروع دائمًا في طور التنفيذ لا يتكامل أبدًا إلا بموت الإنسان، يصير حقًا وجودًا في ذاته وبالتالي الفشل الأبدي".[2]

إذن الإنسان عند سارتر ما هو إلا نقصان Manque وهو محاولة فاشلة أو عاطفة لا جدوى منها أو كما صرح هو بأن الواقع الإنساني بطبعه

---

[1]- نقد المذاهب المعاصرة، ج١، صـ ٢٩٩.

[2]- فلسفة الجمال، د. أميرة حلمي مطر، ط. دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة، ط. الأولى، سنة ١٩٨٦م، صـ ١٨٦.

وعي تعس [1] Conscience mailheureuse، فكيف لهذا الموجود الناقص التعس أنه يحقق الحرية المطلقة التي يدعيها سارتر، وكيف له أن يتم الوجود لذاته؟

سارتر والوجود مع الآخر:

يرى سارتر أن الإنسان ليس فقط وجودًا لذاته، إنه أيضًا وجودًا للغير، وهذا يطرح مشكلة هنا، ألا وهي: الوجود للغير هو وجودي أيضًا: إنه الوجود لذاته كما يبدو للغير، إنه وجودي في صورة الغير، يخصني ولا يخصني، يخصني لأنه وجودي كما يبدو للغير، ولا يخصني لأنه خارج عن سيطرتي لا أستطيع فيه شيئًا، الغير يراني ليس بالضرورة كما أرى نفسي كريمًا بخيلًا، شجاعًا جبانًا،.... شريفًا وضيعًا.... وهكذا.

"لا يمكن أن أدرك ذاتي كما يراني الآخر (الغير)، إني بوجودي للغير أقع تحت سيطرة الغير يفعلون بي ما يشاءون، ولا أستطيع أن أجعل الآخر يراني كما أحب، فنظرة الآخر تجمد وجودي لذاتي وتحيلني إلى وجود في ذاته كتلة من دم ولحم وعظم، وأنا بدوري أستطيع النظر إلى الآخر، ولكن هذا الآخر يتملص من نظرتي، إن ما أريد امتلاكه من الغير هو وجود لذاته (حريته) ولكن أصيب بالفشل والإحباط".[2]

---

[1]- مع الفيلسوف، د. محمد ثابت الفندي، صـ ٢٧.

[2]- تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوخنيسكي، صـ ٢٧١.

وهذا هو بعينه ما أسماه هيدجر بالوجود الزائف (المقابل للأصيل) وبالإنسان الفضولي الثرثار الذي لا اسم له.

هذا: "ولا يمكنني أن أفوز من الآخر إلا بوجوده في ذاته تمامًا، كما لا يفوز الآخر إلا بوجودي في ذاته، عندما يريد هو الآخر امتلاك حريتي (وجودى لذاته)، وبالحب يحاول الإنسان تجاوز هذه الوضعية المحبطة، وما يهدف إليه الحب ليس الامتلاك الجسدي، بل امتلاك حرية الآخر، وإغرائها بالانكشاف من خلال تقديم حريتي مما يؤدي إلى الفشل والإحباط".[1]

هذا الفشل والإحباط يقود حتمًا إلى الفاشية والمازوشية، أي إحلال القوة محل الإغراء، والمازوشية أن يعذب ذاته، أو أن الجحيم هو الآخر على حد تعبير سارتر.[2]

فالموجود لذاته (الإنسان) عند سارتر عبارة عن مشروع يكون دائمًا في طور التنفيذ، لا يتكامل أبدًا إلا بموت الإنسان، يصير حقًا وجودًا في ذاته، وبالتالي الفشل الأبدي، فالمستقبل إمكانية مفتوحة، والحاضر لحظة متملصة دائمًا يترجمها القلق، ولهذا فإن الإنسان دائمًا يكون خارج نفسه فيما يفعله.

---

[1]- سارتر بين الفلسفة والأدب، موريس كرانستون، صـ ١٠٥.

[2]- يراجع في ذلك: الموسوعة الفلسفية العربية، غانم الهنا، صـ ١٥١٤.

المطلب الثالث

مفهوم الحرية والقلق والحاجة عند سارتر

الإنسان في نظر سارتر ليس حرًا فقط، بل هو الحرية نفسها، وتنبع فلسفته من مقولة الحرية وتقود إليها، فالإنسان هو ما يتصور وما يريد نفسه، لذا هو الحرية ذاتها، وليس شيئًا آخر غير الحرية.

والحرية عند سارتر حرية ملتزمة، بمعنى أن الفرد يجد نفسه أثناء قيامه بالفعل الحر ملتحمًا بمواقف معينة متلبسًا بها منخرطًا فيها، وقد قال سارتر بهذا الالتزام ليعارض الفلسفات العقلية المجردة التي تصورت الحرية[١]، على أنها أدخل في باب الشعور أو التفكير العقلي منها في باب الممارسة.

"والخلاف بين سارتر في فهمه هذا للحرية، وفهم أصحاب الفلسفات العقلية لها يرجع إلى خلاف رئيس في تأويل كل منهما لوظيفة الشعور أو الوعي الإنساني، فالشعور عند أصحاب هذه الفلسفات العقلية المثالية خالق لموضوعه أو موجد له، بل إن الإنسان في بعض هذه الفلسفات يفكر وفقًا لقوالب عقلية جاهزة ومقولات أولية، لابد وأن تعد إعدادًا قبل فعل التفكير، ووجود الشيء موضوع التفكير سيكون في رأي هؤلاء من صنع هذا القالب

١- الحرية في هذه الفلسفات المجردة تتم قبل الفعل الحر، وفي زمان سابق على ممارسته، أو تكون مجرد حالة شعورية مصاحبة للفعل، أما عند سارتر فالحرية ممارسة أولًا وقبل كل شيء، وهي لا تملك إلا أن تكون ممارسة لأنها لا تقوم إلا في قلب المواقف ومن خلالها، وهي بهذا المعنى حرية ملتزمة.

العقلي ومن تشكيله، أما عند سارتر فالأمر مختلف تمامًا، إذ إن الشعور لا يوجد شيئًا لأنه يجد الشيء حاضرًا أمامه ملتحمًا به، فهو إذن شعور واقعي ملتزم بموضوعه ملتحم به على النحو الذي تلتزم فيه الحرية بالمواقف".[١]

من أجل هذا، فإن الحرية كما يفهمها تسير في دروب غير مرسومة، إنها حرية الاختيار، والاختيار الحق كما يفهمه سارتر هو ذلك الذي يتم في لحظة عاصفة، دون رؤية أو تدبر عقلي، ودون رسم للهدف أو معرفة مسبقة بالغاية التي يرمي إليها الإنسان من وراء الفعل.

"وقد عبر سارتر عن مواقفه من الحرية والالتزام في عدة مواضع من كتبه خاصة (الوجود والعدم) و(الوجودية مذهب إنساني) وقد قال في هذا الأخير: الحرية هي قوام الفعل الإنساني كما تظهر في الالتزام، أما الحتمية فهي قانون العالم، ويقصد بها سارتر أن الحرية هي الإمكان المطلق في الالتزام الإنساني، وليس لها مكان في الواقع المادي، دون أن يتضمن ذلك حتمية موضوعية، فالحرية تكشف لنا عن عالم من الإمكان المطلق، لكنه إمكان منطقي وهمي، يقوم على واقع من الحتمية سواء أطلق عليه اسم قانون القلب أو الغرائز".[٢]

الوجود الإنساني هو نفسه الإنسان الحر، فليس ثمت فرق بين وجود الإنسان وكونه حرًا، مما يترتب عليه مسئولية الإنسان الكاملة عن وجوده.

---

[١]- دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، د. يحيى هويدي، صـ ٢٧٣.

[٢]- نقد المذاهب المعاصرة، ج١، صـ ٣٠٥.

ولكي يجسد سارتر فكرته عن الحرية والمسئولية يأخذ فكرة هيدجر عن ارتماء الإنسان في العالم وكونه مقذوفًا في موقف معطي من قبل.

"فالإنسان يجد نفسه وعالمه في وضع يبدو كما لو كان وضعًا خارجيًا ليس من صنعه، وكذلك الموضوعات المحيطة بالإنسان وبيئته، فهي موضوعات ليست ملك يديه، لكن هذا الإمكان الأساسي لوضع الإنسان، هو نفسه شرط حريته ومسئوليته".[١]

ففكرة الحرية عند سارتر واسعة تشمل كل فعل أو سلوك، ولا تترك مكانًا لشيء في عالم الذات يمكن أن تنعدم فيه الحرية، لكن الحرية سلب للجبر أو القهر أو الإرغام، إذن فالحرية مضمون حتمي يختلف عن المضمون الهيجلي الماركسي.[٢]

وعلى الرغم من أن سارتر نادى بالحرية المطلقة فلا يعني ذلك أنه: "يعني الحرية المتفلتة، ولكنها الحرية التي يكون لها تحديد ذاتي وغاية

١- سارتر فيلسوف الحرية والاغتراب في الفكر المعاصر، محمود رجب، ط. القاهرة، سنة ١٩٦٧م، صـ ٤٥.

٢- ليس من شك في أن تقرب سارتر من الماركسية قد أسهم إلى حد كبير في العمل على التغيير من تصوره للحرية، وإن كان هذا التقرب لم يجعل من سارتر مجرد فيلسوف ماركسي لا يدع للحرية أي مجال في فهمه للوجود البشري. دراسات في الفلسفة المعاصرة، د. زكريا إبراهيم، صـ٤٧٠.

محددة مختارة، وهذا التحديد الذاتي والغاية المحددة المختارة هو ما يعنيه بمعنى الالتزام".(١)

فحرية سارتر ليست حرية عمياء، بل حرية تلتزم التحديد الذاتي والغاية المختارة، وعلى أية حال فهي ترجمة غير وافية للمعنى المقصود.

"إن الحرية عند سارتر لا ترتبط بالفشل عرضًا أو عن طريق الصدفة، بل على النقيض من ذلك، فالفشل يشكل في وجودية سارتر الأساس الأنطولوجي للحرية، فإذا كان الشعور محكوم عليه بالحرية، فما ذلك إلا لأنه في جوهره نقص دائم ومفارق لذاته أبدًا، إن الحرية ليست إلا حركة الشعور نفسها، والعدم أيضًا شعور بالحرية ذاتها".(٢)

الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يستطيع بفعله أن يدخل العدم على الوجود، وأن حريته لا تخرج عن كونها مظهرًا لوجوده الناقص الذي يتخلله العدم من كل جانب، فسارتر يربط الحرية بالعدم الذي يفصل الإنسان عن ماهيته، فالعدم داخل في نسيج الوجود، والوجود الإنساني مهدد بالسقوط في كل لحظة.

١- نقد المذاهب المعاصرة، ج١، صـ ٣٠٤.

٢- سارتر وجينيه (أو الشر والحرية) في عالم الفكر، د. محمد علي الكردي، ط. القاهرة، سنة ١٩٨١م، المجلد الثاني، صـ ٤٩.

والحق أن ما أطلق عليه سارتر اسم الحرية سواء أكان ذلك في كتابه (الوجود والعدم) أم في كتابه (نقد العقل الجدلي) إنما هو تعبير عن استحالة إرجاع المستوى الحضاري إلى المستوى الطبيعي.

"فلم يغير سارتر من فهمه الأساسي للحرية، بل هو قد بقى دائمًا ذلك المفكر الوجودي الذي يرفض بكل قوة شتى المحاولات المبذولة في سبيل الهبوط بالإنسان إلى المستوى البيولوجي الصرف... حقًا لقد كان مؤلف الوجود والعدم فيلسوفًا ميتافيزيقيًا يعالج مشكلة الحرية من وجهة نظر الوعي الفردي، بينما نجد مؤلف نقد العقل الجدلي مفكرًا اجتماعيًا يعالج مشكلة الحرية من وجهة نظر الوعي الجماعي".[1]

ولكن من المؤكد أن اختلاف وجهتي النظر لا ينفي عن الوجودية السارترية طابعها بوصفها فلسفة حرية تعطي نظرة عامة إلى وضع الإنسان في العالم، وتكون بمثابة دراسة فلسفية أراد لها صاحبها أن تتخذ في النهاية صورة أنثروبولوجيا فلسفية.

"فالإنسان محكوم عليه بالحرية، إنه حر حتى أنه يختار رفض الحرية، لكنه في كل الأحوال مسئول عن اختياره، مسئول عما يصنعه بنفسه، البعض يتبنى هذه المسئولية، والبعض يبحث عن الأعذار والمبررات ليتملص منها، فالإنسان بالنسبة لسارتر وحيد في العالم وجد بدون سبب، وجوده سابق لماهيته، ولهذا عليه الفعل الذي يقتضي الاختيار".[2]

---

[1]- دراسات في الفلسفة المعاصرة، د. زكريا إبراهيم، صـ ٤٧١.

[2]- فلسفة الجمال، د. أميرة مطر، صـ ١٨٧.

وإذا كانت هذه الحرية عند سارتر توصف بأنها مطلقة بالنسبة إلى كل هذه الاعتبارات المسبقة، فعلينا أن لا ننسى من ناحية أخرى أن سارتر قد ذهب إلى أنه لا وجود للحرية بدون قيود، فالحرية فعل طرفه الأول هو الاختيار، وطرفه الثاني يتمثل في تلك المقاومة التي يلقاها الفعل الحر أثناء ممارسته الحرية لا قبلها.

هذا ولابد من الإشارة إلى فكرة (العقبة) في فلسفة الحرية عند سارتر، ولا نكون مغاليين إذا قلنا إن هذه الفكرة تسيطر على فلسفة سارتر كلها.

"فالأشياء المادية التي يصطدم بها الإنسان في طريقه عقبة، والماضي – الجدار – الذي يعترض ديمومة الشعور ويعوق اتصال مجراه عقبة، وقبل هذا أو ذاك فإن الآخرين أو الأغيار يمثلون هم أيضًا وجهًا آخر للعقبة، وسارتر لا يتصور هذه العقبات على أنها علل للفعل الحر، أو على أنها شرط لوجوده، بل هي عنده جزء لا يتجزأ من هذا الفعل، جزء لا يتجزأ من الموقف الوجودي، إنها الأرضية التي يمتد فيها الموقف والجو الذي يعيش فيه".[١]

وبالرغم من أن هذه العقبات تمثل شلالات تعترض طريق الفعل الحر، وتحد من انطلاقه، وبالرغم من أن سارتر لا يتحدث عنها إلا باعتبارها وجوهًا للعدم الموضوعي الاستاتيكي الداخل في نسيج الوجود، إلا أنها مع هذا كله تمثل في الوقت نفسه حوافز للفعل الحر، ومجال لتأكيد الإرادة الإنسانية، والفعل الحر بهذا الاعتبار ليس في حقيقته إلا إعدامًا لهذا العدم المتمثل في

---

[١]– دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، د. يحيى هويدي، صـ ٢٧٧.

هذه العقبات، مع ملاحظة أن سارتر عندما يتحدث عن إثبات الإنسان لوجوده، لا يقصد من وراء هذا إلا إثبات وجود الإنسان الفرد، في مواجهة وجود الآخرين منظورًا إليهم هم أيضًا باعتبارهم أفرادًا.

تلك هي الخطوط الرئيسة التي تحدد فلسفة الحرية كما يتصورها سارتر، وإذا كانت هذه الحرية هي تلك الحرية الفردية التي تحدثنا عنها، فهل هناك بعد هذا مجال للحديث عن معيار موضوعي أو تقويم عام أو مقياس مشترك، تتقوم به هذه الحرية؟ وهل نستطيع أن نتحدث عن فلسفة جعلت الفعل الحر لا مبرر ولا مصدر له ولا غاية من ورائه؟ وعملت على تقطيع كل الجذور التي تربط الفرد بدينه وطبقته ومجتمعه.

وأما عن مفهوم القلق ومفهوم الحاجة، فإننا نلاحظ أن سارتر قد أدخل تعديلًا جوهريًا على البناء الوجودي للإنسان، حينما استبدل بمفهوم القلق الذي كان يحتل أهمية كبرى في كتاب (الوجود والعدم)، مفهوم الحاجة Besoin الذي أصبح يمثل مفهومًا رئيسًا في كتاب (نقد العقل الجدلي)، خاصة وأن سارتر ذهب في مؤلفه القديم إلى القول بأن الوعي البشري باعتباره حرية، إنما يتعرف على ذاته من خلال القلق، فلم يكن من الغريب على سارتر أن يقرر هنا وفي ذلك الكتاب أن الإنسان في صميمه قلق.

ولهذا فقد تصور سارتر الحرية البشرية على أنها: "تشاط مستمر يقوي في كل حين على تغيير موضوعات رغبته، وكأن في استطاعة الحرية أن تنتصر على شتى العوائق، وأن تحيل كل العقبات إلى أدوات! وأما مفهوم

الحاجة[١] فهو مفهوم سارتري جديد يستقدم لأول مرة شيئًا من الخارج، إذ يبرز أمام أنظارنا تلك الضرورة التي لا يستطيع الإنسان تجنبها أو التحامي بنفسه عنها، مهما كان من أمر قدرته على تغيير استجابته لها، هذا إلى أن سارتر قد ربط مفهوم الحاجة بمفهوم (الندرة) Rarete، فذهب إلى أنه ليس هناك ما يكفي من أشكال المادة لإشباع متطلبات الحاجة، وبالتالي فقد وضع بين أيدينا عنصرًا (لا إنسانيًا) نسب إليه دورًا كبيرًا في تكدير صفو العلاقات البشرية".[٢]

ومن هنا يتضح لنا أنه كيف ربط سارتر مفهوم الحرية بمفهوم القلق، فقالِ: إن الشعور بالحرية يولد لدينا إحساسًا أليمًا بالضيق أو الجزع، ومن ثم فإننا كثيرًا ما نحاول التهرب من حريتنا، والعمل وفقًا لماهيتنا، وكأن لدينا ماهية سابقة على وجودنا مثلنا في ذلك كمثل الأشياء، سواء بسواء.

"ولم يلبث سارتر أن ربط فكرة الحرية بفكرة المحال أو اللامعقول، فقال: إن ظاهرة الحرية لا تقبل أي تفسير مادام الاختيار الحر اختيارًا مطلقًا غير مشروط، ولكن سارتر لم يقل بأن هذا الاختيار اختيار لا معقول، لأنه يخلو من كل مبرر عقلي، بل لأنه هو نفسه الذي يخلق كافة الأسس وشتى

١- كما لاحظت الأستاذة بارنز Barns في المقدمة القيمة التي كتبتها للترجمة الإنجليزية لمشكلة المنهج، هذا ولم تتضمن الترجمة الإنجليزية لكتاب سارتر الأخير سوى الفصل الأول من فصول الكتاب وعنوانه: مشكلة المنهج.

٢- دراسات في الفلسفة المعاصرة، د. زكريا إبراهيم، صـ ٤٧٧.

المبررات، فهو الأصل في ظهور القيم والمعايير، إن لم نقل بأن فكرة المحال نفسها تصبح ذات معنى ابتداء منه".[١]

بيد أن مفاهيم العدم والقلق والمحال التي ارتبطت بتصور سارتر للحرية في مؤلفه الوجود والعدم ١٩٤٣م، قد اختفت أو كادت في عمله الفلسفي نقد العقل الجدلي الذي قدمه عام ١٩٦٠م، وليس من شك في أن تقرب سارتر من الماركسية قد أسهم إلى حد كبير في العمل على التغيير من تصوره للحرية، وإن كان هذا التقرب لم يجعل من سارتر مجرد فيلسوف ماركسي لا يدع للحرية أي مجال في فهمه للوجود البشري.

[١]- المصدر السابق، صـ ٤٧٠.

تعقيب

سبقت الإشارة إلى أن الوجودية ليست فلسفة إنسانية على الأقل في جانبها الملحد، بل هي فلسفة لا إنسانية تدعو إلى الإلحاد والبهيمية.... وأن يطلق الإنسان لنفسه العنان، فتعمل فيه النفس الأمارة بالسوء عملها.... فتضيع الإنسان في الدنيا بإغراقه في القلق والوساوس، وأنه وحده في الحياة فلا شبيه له من البشر، ولا إله يهديه إلى سواء السبيل.

"فالوجوديون لا يقيمون وزنًا للقيم التي تربط الأفراد بالمجتمع، ولا يحفلون بما يوحي به العقل والنظام ما لم يكن ذلك فقط متفقًا مع أهوائهم مصادفة عابرة".[١]

"وكانت وجودية سارتر وجودية ملحدة تصور الوجود في صورة تجربة الغثيان وتجرده من كل قصد وغاية، وهذا في حد ذاته مناقض للحقيقة والعقل والمنطق، فلا شيء إلا ويهدف إلى غاية".[٢]

هذا، ولقد أدخل سارتر نوعًا من الاستمرار التاريخي في تصوره العام للوجود البشري، عندما أبرز فكرة ثبات المشكلات الموجهة إلى الوجود الإنساني، وذلك عندما علم أن التاريخ ليس سوى صراع من أجل حرية الإنسان، غير أن عقيدة سارتر في امتناع التواصل الحقيقي بين الذوات هي

---

[١]- الوجودية والإسلام، محمد لبيب البوهي، ط. دار المعارف بالقاهرة، سنة ١٩٦٠م، صـ ١٧.

[٢]- نقد المذاهب المعاصرة، ج١، صـ ٣١٣.

التي وقفت في طريق تقدم فلسفة سارتر التاريخية، مادامت الرابطة الوحيدة التي يمكن أن تقوم بين الحريات الإنسانية إنما هي الصراع.

ومن أهم سهام النقد التي وجهت للوجودية عامة والسارترية خاصة أن الإنسان قد اتخذ مقياسًا لكل شيء، مما يؤدي إلى رؤية كل شيء في إطار يدور حول الإنسان.

"وعلى الرغم من أن هذا النقد ينطبق أقوى ما يكون على نمط الوجودية الذي يمثله سارتر، والذي يوصف صراحة بأنه نزعة إنسانية، فإنه ينطبق كذلك بقدر ما على الأنطولوجيا والميتافيزيقا الوجودية، ومن هنا فعلى الرغم من أن هيدجر في دراسته (موجز حول النزعة الإنسانية) يميز تمييزًا قاطعًا بين موقفه وموقف سارتر، ويذهب إلى أن اهتمام فلسفته يتركز في الوجود العام Being، وليس في الوجود البشري، فمن الصحيح يقينًا أن نقول: إنه بدوره ليس لديه إلا أقل القليل مما يقوله عن الطبيعة والواقع غير البشري بصفة عامة، وأنه لم يبد سوى تقدير ضئيل للعلوم الطبيعية".[1]

كذلك إذا كان الإنسان كما يراه سارتر تجربة فاشلة فكيف يتمتع بالحرية التي منحها إياه، وكيف يسد النقص في الوجود لذاته؟

"إن فلسفة سارتر تتسم بالفشل في تزعزع الأمن والاستقرار في نفوس الناس أفرادًا وجماعات، وهو كلام إنسان ضائع لم يشعر بالأمان والاستقرار في طفولته، كما تركته أمه وتزوجت بآخر، فثار على الأفراد وحقر من شأن

---

[1]- الوجودية، جون ماكوري، ترجمة. د. إمام عبد الفتاح، صـ ٣٩٧، ٣٩٨.

المرأة، وأعلن الحرب على الدين، وأنكر التماسك الاجتماعي، وعامل الناس بمكيالين خاصة في مجال السياسة والحرية".(١)

ولقد أدخل سارتر أيضًا تعديلًا جوهريًا على البناء الوجودي للإنسان عندما استبدل بمفهوم القلق مفهوم الحاجة، فالإنسان كان يتعرف على ذاته من خلال القلق، أما الآن فإن مفهوم الحاجة شيء من الخارج وهو يبين الضرورة التي لا يستطيع الإنسان تجنبها أو الابتعاد بذاته عنها.

والحق أننا لو عدنا إلى كتاب (الوجود والعدم) لوجدنا أن سارتر قد وضع فيه قيدين هامين أمام الحرية:

"القيد الأول – هو: واقعة وجود الإنسان نفسه على اعتبار أن وجوده لا يتوقف عليه، فهو ليس حرًا في ألا يكون حرًا.

القيد الثاني: هو واقعة وجود الآخر على اعتبار أن من شأن حرية الآخر أن تجيء فتحد من درجة حريتي، والظاهر أن سارتر قد فطن إلى أهمية هذا القيد الثاني فكان أن عاد إليه مفصلًا ومحللًا في كتابه (نقد العقل الجدلي) فاهتم سارتر بالحرية العملية التي يمتلكها الناس بالفعل فصار يضعها في مكان الصدارة بالنسبة إلى الحرية النفسية التي طالما تحدث عنها في كتابه (الوجود والعدم)".(٢)

١- نقد المذاهب المعاصرة، ج١، صـ ٣١٣.

٢- دراسات في الفلسفة المعاصرة، د. زكريا إبراهيم، صـ ٤٨١.

ويمكنني أن أجمل كل ما سبق من انتقادات وجهت إلى وجودية سارتر بالذات بصورة مختصرة فيما يلي:

أ- إن وجودية سارتر تقتصر على تصوير الحياة الحقيرة من جبن وقلق وضعف وميوعة، وإغفالها مظاهر الحياة الآملة التي تؤمن بالمستقبل.

ب- عدم إيمان وجودية سارتر بالتضامن الاجتماعي من خلال تركيزها على النزعة الفردية.

جـ- تنكر وجودية سارتر القيم، كما أنها تخلو من المواقف الجدية الإنسانية.

د- دعوته الوقحة إلى إنشاء دولة يهودية تضم كافة المنبوذين المشردين من اليهود على حساب الشعب الفلسطيني[١]، بدلًا من أن يدعو مواطني الدولة التي تنظر إلى اليهودي كيهودي أن يعيدوا النظر في

---

[١]- لم يكن سارتر في هذه القضية أمينًا مع نفسه أو مبادئه، وقد أثير هذا التناقض في سلوكه عام ١٩٦٧م عندما زار مصر بدعوة من دار الأهرام في الفترة من ٢٥ فبراير إلى ١٣ مارس، فوجه إليه أحد الطلبة هذا السؤال.... ما رأيكم في قضية فلسطين بعد أن رأيتموها على أبشع الصور وأفظع الاستعمار والصهيونية على الطبيعة، ونحن نعلم أنكم قاسيتم من الاستعمار والنازية الألمانية عام ١٩٤٠م، وكان رد سارتر بالآتي: إني أعتبر أن حق الفلسطينيين القومي في العودة إلى البلد الذي كانوا يعيشون فيه حق لهم لا يجوز مناقشته إطلاقًا.

نظرتهم لليهود، وأن يغيروا من تربية أبنائهم، حتى ينشأ اليهودي نشأة آمنة مستقرة تجعله ينصهر في بوتقة الوطن الذي يقيم فيه.

مقارنة بين هيدجر وسارتر في مسألة الوجود

تعتبر الميتافيزيقا في رأي هيدجر كانت ولا تزال علم الوجود العام، ولهذا نجده يرفض فكرة الوجود الخاص Existence، وينادي بأن تظل الميتافيزيقا بحثاً في الوجود العام Etre، وبالتالي فهو يرفض أن يكون فيلسوفًا للوجود الخاص، ويفضل أن يظل فيلسوفًا للوجود العام.

"ودراسة هيدجر للوجود العام قامت على ما أطلق عليه اسم الإصلاح الذي تقوم عليه الميتافيزيقا، أو كما رأى هيدجر: أن الفلاسفة منذ أرسطو نجدهم يعرفون الفلسفة بأنها علم الوجود، لكنهم لم يبحثوا في هذا الوجود العام، بل بحثوا في الموجودات الفردية الخاصة، وهيدجر يسمي هذا النوع من البحث معرفة، أو بحث الوجود غير الأصيل، أو البحث في هامش الوجود، ويطلق عليه البحث الأونطيقي Ontique، فالبحث الأونطيقي عند هيدجر هو البحث في وجود الموجودات الفردية الخاصة، أما البحث الجدير حقًا بالفلسفة وبالميتافيزيقا فهو البحث الأنطولوجي، وهو البحث في الوجود العام".[1]

ولكي نفهم موقف سارتر من الميتافيزيقا نقول أولًا: إنه يفرق بين الميتافيزيقا وعلم الوجود (الأنطولوجيا) تفرقة واضحة بين المصطلحين.

---

[1]- دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، د. يحيى هويدي، صـ ٤٤٢.

فعلم الوجود كما يفهمه سارتر هو: "العلم الذي يتخذ موضوعه من دراسة الوجود الإنساني، أو وجود الكائن البشري باعتباره وجودًا مرتبطًا بمواقف معينة يمتد فيها امتدادًا لا حيلة له فيها، وهذا العلم وهو علم الوجود يقوم عند سارتر على وصف هذا الوجود الإنساني أو البشري، ولا يتعدى هذا الوصف إلى الشرح".(١)

وبهذا تصبح الميتافيزيقا هي علم المبادئ، والمبادئ هنا تمثل عند سارتر مبادئ مفسرة، أما علم الوجود فلا يمكن أن يكون علمًا للمبادئ، بل هو مجرد علم وصفي.

ومن خلال ذلك نرى أن: هيدجر قد انطلق من دراسة الوجود الإنساني لفهم الوجود العام، لأنه في متناول أيدينا، بينما ذهب سارتر إلى أنه ليس للوجود العام معنى غير المعنى الذي يعطيه الوجود الإنساني لنفسه والعالم.

"وإذا كان الإنسان عند هيدجر هو الكائن المحكوم عليه بالموت، فهو عند سارتر محكوم عليه بالحرية، لأنه هو الذي يختار أن يصبح أو يصير، أو كما يقول سارتر: "إن الإنسان مسئول عن وجوده ونوعه، وكذلك مسئول عن كل البشر في كل اختيار أو قرار له، ومبدأ الوجود عنده: الإنسان هو ما يصنعه بنفسه، الإنسان مشروع Man is project والإنسان يوجد بقدر ما يحقق ذاته وإمكاناته في أفعال ملموسة، أو أن الإنسان هو مجموع أفعاله".(٢)

١- المصدر السابق، صـ ٤٥٩.

٢- الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، صـ ٢٩، ٣٠.

فحرية الإنسان محدودة عند هيدجر، لأنه أكره على السقوط في العالم، بينما عند سارتر هي حرية مطلقة، فالإنسان من وجهة نظر سارتر ليس حرًا فقط، بل هو الحرية نفسها ومحكوم عليه بالحرية.

ويزعم هيدجر أن الموت إذا ما توقعناه وقبلناه بأمانة يمكن أن يصبح عاملًا متكاملًا في وجود أصيل، بينما عند سارتر فإنه: "ليس له أهمية خاصة، إنه فقط العبث الأخير، وهو لا يقل عبثًا عن الحياة ذاتها، فالموت يظهر كجزء (من الصفقة) على حد تعبيره".[١]

والواقع أننا نجد لدى سارتر من بين الفلاسفة الوجوديين بعضًا من التحليلات لدور الجسد في العلاقات بين الأشخاص[٢]، على حين أن بعض الوجوديين الآخرين ومنهم هيدجر، يندر أن يذكروا الجسد، ولابد أن يعد ذلك إغفالًا مؤسفًا، أو حتى نوعًا من إنكار الجسد.[٣]

ولا شك في أن هذه محاولة مني لدراسة مسألة الوجود لدى فيلسوفين كبيرين من فلاسفة الوجودية، انتهيت من خلالها إلى أنه قد رسخ في ذهني أن الوجود عند هيدجر يسبق الماهية، ومن أجل ذلك فقد أنكر وجود ماهية عليا أو مفارقة أوجدته أو هدته إلى سواء السبيل، ويعلو الإنسان دائمًا على ذاته متجهًا نحو العمل والمستقبل والموت، بينما كان سارتر صريحًا في

١- الوجودية، جون ماكوري، صـ ٢٨٧.

٢- الوجود والعدم، سارتر، ترجمة هازل بارنز، ط. نيويورك، سنة ١٩٥٦م، صـ ٤٣٠.

٣- الوجودية، جون ماكوري، صـ ١٦٦.

إلحاده، فالوجود سابق الماهية، وليست المشكلة في وجود الله أو عدمه، وإنما المشكلة الرئيسة هي وجود الإنسان.

وأخيرًا أقول: لكل من يقرأ عن الوجودية سواء لدى المتدينين من أصحابها أو الملحدين، أن يأخذوا حذرهم من الانسياق وراء زخرف القول، فنحن نقوم بدراستها أمنًا من مكرهم من ناحية، ومن أخرى حتى لا نجهل أقوالهم فيغلبوننا في الجدل، والكثير من الناس يجهلون حقيقة أمرهم، أضيف إلى ذلك أننا لا ندرس هذه المذاهب لكي نعتنقها أو نتأثر بها أو نروج لها كما حدث لبعض مثقفي العرب المسلمين[1]، وإنما ندرسها لكي نقف على حقيقة أمرها، ومدى انحرافها عن الحقيقة.

---

[1]- لقد غلب على الفكر العربي التيار الوجودي، وخاصة فلسفة سارتر التي حظيت خلال الخمسينات والستينات بالقسط الأكبر من الاهتمام، لاسيما بعد ترجمة أغلب أعمال سارتر إلى العربية، وعلى الرغم من أن تأثير الوجودية كان عظيمًا على الشعراء وروائي القصص العرب، فقد حاول بعض المشتغلين بالفلسفة تأصيل التيار الوجودي في الفكر العربي بالعودة إلى التراث ومحاولة تطبيق الوجودية، وبخاصة مفهوم القلق على الفكر العربي كما فعل عبد الرحمن بدوي في كتابيه، مما دفع بعض من افتتن به إلى أنه مفكر وجودي أضاف إلى هذا الفكر إضافات إبداعية ترتفع به فوق حد النقل والتقليد والاتباع، ومع كل هذا فقد ظل بدوي متمسكًا بالوجودية كفلسفة له.

الخاتمـــة

بعد حمد لله الذي علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث بالدين المسدد المحكم، وعلى آله وأصحابه أئمة الهدى ومصابيح الدجى.

وبعد :

فبالرغم من الاختلاف بين الفلاسفة الوجوديين، إلا أن هناك ما يجمعهم وهو منهجهم الذاتي للحقيقة، ورفضهم للمنهج العقلي أو الموضوعي، ولذلك فإن الاختلاف بينهم لا يرجع إلى المنهج بل إلى نوعية اهتماماتهم.

وترجع جذور الفلسفة الوجودية إلى كيركيجورد، حيث نقد مبادئ فلسفة الظاهرات، والتي تقول إن الماهية تسبق الوجود، وأكد نقيض ذلك بأن الوجود يسبق الماهية.

وبهذا ظهرت بداية الفلسفة الوجودية التي انتشرت مبادئها في ألمانيا وفرنسا، ففي ألمانيا حمل لوائها ياسبرز وهيدجر، وفي فرنسا بدأت مع مارسيل وسارتر وغيرهم، غير أن التفكير الوجودي يرجع إلى أبعد من كيركيجورد، كما وجدت جذوره في فلسفة سقراط وأفلاطون.

وتعتبر الوجودية باتجاهها الميتافيزيقي فلسفة إنسانية تهتم بالإنسان ووجوده لإثبات فرديته وتحقيق حريته، إنها تنظر إلى الإنسان كذات وتهتم بهذه الذات وعلاقتها مع الغير، كما أنها تنظر إلى جانبه المؤلم وشعوره بالاغتراب ويأسه وضيقه، وما اليأس إلا نهاية حياة الإنسان في عدم،

ووجود العدم يدعو الإنسان إلى العمل، لذلك فالمعرفة الوجودية هي معرفة الذات الحقيقية، والشعور الذاتي هو أسمى أنواع المعرفة بالنظرة الوجودية، فهو أسمى من المعرفة العقلية أو الحسية، ولنعرض لبعض النتائج التي توصلنا إليها من خلال البحث:

أولًا : لم تجد الوجودية تربة صالحة لأفكارها إلا في القارة الأوروبية التي تقوضت فيها البنية الاجتماعية وانقلبت رأسًا على عقب (وإن كانت قد أثرت على بعض رجال الفكر العربي)، وذلك بخلاف البلاد المستقرة نسبيًا، والتي لم تمر بتلك التجارب الحادة، ومن ثم لم يتطور فيها ذلك اللون من التفلسف الذي ينبع أساسًا من تلك التجارب.

ثانياً : رفض الوجوديون البحث عن الحقيقة داخل التصورات العقلية، أو محاولة وضعها داخل أنساق محكمة البنيان، أو في إطار منطقي ضروري ضرورة منطقية، وفضلوا البحث العاطفي الذي هو أفضل من اليقين الموضوعي.

ثالثاً: الوجودية ما هي إلا لون من ألوان المذهب الحسي، وتتنكر للمعاني الكلية وتغالى في إنكارها، حتى أنها لا تقيم وزنًا لأوجه الشبه بين أفراد النوع الواحد، والمعرفة الحقة لا تكتسب بواسطة العقل، بل ينبغي التعامل مع الواقع، وعلى وجه الخصوص بالقلق، أو من خلال تجربة القلق.

رابعاً: الوجودية ليست فلسفة بالمعنى المعتاد، وإنما هي نمط للتفلسف تبدأ من الإنسان، وليس من الطبيعة أو الكون أو المعرفة.

خامساً: لا يوجد هناك منهج محدد للوجودية، بل يعتبر المنهج هو التجربة الذاتية المباشرة والمعاشة، ولذلك فهي تختلف من وجودي إلى آخر، وعلى سبيل المثال سارتر الذي أخذت التجربة معه شكل صورة الغثيان.

سادساً: تعتبر الأفكار الرئيسة في المذهب الوجودي هي الفردية والتوتر والإمكان، وكلها ترتبط أوثق الارتباط بالعدم، والوجود لا يمكن إلا بالعدم، وكذلك العدم لا يقوم إلا بالوجود، والوجود والعدم يكونان معًا نسيج الوجود المتحقق في حال الأنية.

سابعاً: تعرضت الفلسفة الوجودية للكثير من الانتقادات باعتبارها نزعة معادية للعلم، وتعتبر فلسفة هيدجر في بعض جوانبها مرتعًا خصبًا لهذا النقد، وكما أشرنا إلى أن هذا الجانب كان هو الأساس الذي ارتكز عليه نقد أعضاء مدرسة فرانكفورت لفلسفات الوجود.

ثامناً: يعتبر قول الوجودية: إن الوجود سابق على الماهية، قولا عظيم الخطورة من شأنه أن يجعل الإنسان فاقدًا لكل أنواع الهداية، ويرمي به إلى هاوية الحرية الكاذبة، مدعيًا أنه حر يفعل ما يشاء.

تاسعاً: الوجودية ليست فلسفة إنسانية على الأقل في جانبها الملحد، بل هي فلسفة لا إنسانية تدعو إلى الإلحاد والبهيمية وإطلاق العنان للنفس، فتعمل فيه النفس الأمارة بالسوء عملها.

عاشراً: تعتبر الوجودية أداة للانحلال الاجتماعي، لأنها تحول دون أن يصدر أي من الناس حكمًا على تصرفات الآخرين، بحيث يكون كل فرد قائمًا بذاته في مجتمع يحتاج إلى التعاون والمسئولية المشتركة المتبادلة.

حادي عشر: تعتبر فلسفة هيدجر في مضمونها فلسفة تشاؤمية، ترى أن الإنسان وجد في الواقع وألقي به في العالم، وليس لديه أي علامة على الأرض تهديه، ويقذف بنفسه دائمًا نحو المستقبل والعمل والموت، ومثل هذه الأفكار التشاؤمية أساسها الإلحاد والبعد عن المناهج الدينية والتوجيهات الربانية.

ثاني عشر: يعتبر العدم عند هيدجر مقولة وجودية (لأنه داخل في تكوينه ما دام شرطًا في تحققه) وليس مقولة منطقية، وبذلك فإنه لم يصلح الحال كثيرًا، وإنما فعل بالنسبة لفكرة العدم ما فعله كانط تمامًا بالنسبة لفكرة الزمان، وهذا ليس حلًا لمشكلة العدم، ولا بيانًا لماهيته، لأنه تحليل ناقص المدلول، خاصة وأن هيدجر لم يكتشف العدم في الوجود إلا بواسطة حال القلق.

ثالث عشر: اتفق هيدجر مع سارتر في أن العدم يتخلل الوجود، بل هو نسيج الوجود، ومن هنا كان قلق الإنسان وعبثيته عند سارتر، في مقابل عبثية الموضوعات العالمية أو الأشياء الكائنة عند هيدجر.

رابع عشر: صرح سارتر بأن الاتحاد بين الوجود في ذاته والوجود لذاته مستحيل (بخلاف هيجل الذي رأى أنه ممكن) ويعتبر هذا تأثرًا منه بفكر نيتشه أو فلسفته التي ترمي إلى موت الإله أو إنكار الألوهية.

خامس عشر: إذا كانت فلسفة الحرية كما تصورها سارتر تقوم على مثل هذه الحريات الفردية، فليس هناك إذن مجال للحديث عن معيار موضوعي

أو تقويم عام أو مقياس مشترك تتقوم به هذه الحرية، خاصة وأنها عملت على تقطيع كل الجذور التي تربط الفرد بدينه وطبقته ومجتمعه.

سادس عشر: إذا كانت فلسفة سارتر قد اتسمت بالفشل لفقدانها الأمن والاستقرار في نفوس الناس أفرادًا وجماعات، فإن وجوديته كذلك قد اقتصرت على تصوير الحياة المهينة من جبن وقلق وضعف وميوعة، وأغفلت مظاهر الحياة الآمنة التي تؤمن بالمستقبل.

سابع عشر: إذا كان هيدجر قد انطلق من دراسة الوجود الإنساني لفهم الوجود العام، فإن سارتر قد ذهب إلى أنه ليس للوجود العام معنى غير الذي يعطيه الوجود الإنساني لنفسه والعالم، وإذا كان الإنسان عند هيدجر هو الكائن المحكوم عليه بالموت، فهو عند سارتر محكوم عليه بالحرية، فحرية الإنسان محدودة عند هيدجر بينما هي عند سارتر مطلقة.

وفي النهاية أقول: إن الوجودية شأنها كشأن فلسفات أخرى كثيرة معاصرة لها جوانب ضعفها، وجوانبها السلبية، ومبالغاتها، وما ذلك من وجهة نظري إلا لأن الإنسان الغربي الحديث في دول أوروبا وغيرها قد زاغ عن الحق وضل الطريق، والتمسه في غير مصادره فضل وغوى ونطق عن الهوى.

هذا..... وبالله تعالى التوفيق، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.... والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم، جل من أنزله.
٢- السنة النبوية، المصدر الثاني للتشريع الإسلامي.
٣- الإلهيات من شرح السيد الشريف الجرجاني على المواقف، تعليق د. سليمان سليمان خميس، ط. دار الطباعة المحمدية بالقاهرة، ط. الأولى، سنة ١٩٦٦م.
٤- التطور الخالق، برجسون، ط. سنة ١٩٢٩م، ط. ٤٦.
٥- التعريفات، الجرجاني، ط. مصطفى الحلبي بالقاهرة، سنة ١٩٣٨م.
٦- الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، د. عطيات أبو السعود، ط. الإسكندرية، سنة ٢٠٠٢م.
٧- الحكمة المرحة، نيتشه، ترجمة. توماس كوتي، ط. لندن ونيويورك، سنة ١٩١٠م.
٨- أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي، ط. مطبعة السعادة بمصر.
٩- الذات بوصفها فاعلًا، جون ماكوري، ط. نيويورك ولندن، سنة ١٩٥٧م.
١٠- الزمان الوجودي، د. عبد الرحمن بدوي، ط. مكتبة النهضة المصرية، ط. الثانية سنة ١٩٥٥م.
١١- الزمان في الفلسفة والعلم، د. يمنى طريف الخولي، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٩٩م.
١٢- الزمان والوجود، هيدجر، ترجمة. محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح،

نشر المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، ط. الأولى، سنة ١٩٩٥م.
١٣- الفكر والمتحرك، برجسون، ط. سنة ١٩٢٠م، ط. ١٥.
١٤- الفلسفة أصولها ومبادئها، د. محمد علي أبو ريان، ط. دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، سنة ١٩٧٨م.
١٥- الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، جان فال، ترجمة فؤاد كامل – مراجعة د. فؤاد زكريا، ط. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة، سنة ١٩٦٨م.
١٦- الفيلسوف كانط والكانطية الجديدة، د. عبد الوهاب جعفر، ط. دار المعرفة الجامعية، سنة ٢٠٠٠م.
١٧- المدخل إلي الميتافيزيقا، هيدجر، ط. توبنجن، سنة ١٩٥٣م.
١٨- المرجع في الفكر الفلسفي، د. نوال الصراف الصايغ، ط. دار الفكر العربي.
١٩- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ط. دار الكتاب العربي اللبناني، ط. سنة ١٩٨٨م.
٢٠- المعجم الفلسفي، د. مراد وهبه، ط. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع سنة ١٩٩٨م.
٢١- المعنى المأسوي للحياة، ميجل دي أونا مونو، ترجمة ج. أ. س. فليتش، ط. NY، سنة ١٩٥٤م.
٢٢- الموسوعة العربية الميسرة، د. محمد شفيق غربال، ط. دار القلم ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر بالقاهرة، سنة ١٩٦٥م.
٢٣- الموسوعة الفلسفية، د. عبد المنعم الحفني، ط. دار ابن زيدون

ببيروت ومكتبة مدبولي بالقاهرة، ط. الأولى.

٢٤- الموسوعة الفلسفية العربية، غانم هنا، ط. معهد الإنماء العربي ببيروت، ط. الثانية، سنة ١٩٨٨م.

٢٥- الموسوعة الفلسفية، روزنتال يودين ، ترجمة سمير كرم، مراجعة د. صادق جلال- جورج طرابيشي، ط. دار الطليعة للطباعة والنشر ببيروت.

٢٦- الموسوعة الفلسفية، إسماعيل الشرفا، ط. دار أسامة للنشر والتوزيع – الأردن – عمان، ط. الأولى، سنة ٢٠٠٢م.

٢٧- النجاة، ابن سينا، تحقيق د. ماجد فخري، ط. دار الآفاق الجديدة، ط. الأولى، سنة ١٩٨٥م.

٢٨- الوجود الحقيقي عند هيدجر، د. صفاء عبد السلام، ط. منشأة المعارف بالإسكندرية، ط. الأولى، سنة ٢٠٠٠م.

٢٩- الوجود والعدم، سارتر، ترجمة. هازل بارنز، ط. نيويورك، سنة ١٩٥٦م.

٣٠- الوجودية، جون ماكوري، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د.فؤاد زكريا، ط. دار الثقافة للنشر والتوزيع سنة ١٩٨٦م.

٣١- الوجودية في الميزان، مصطفى غلوش، ط. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة، سنة ١٩٨٥م.

٣٢- الوجودية والإسلام، محمد لبيب البوهي، ط. دار المعارف بالقاهرة، سنة ١٩٦٠م.

٣٣- بوشنسكي، د. محمد عبد الكريم الوافي، ط. جامعة قاريونس بنغازي،

سنة ١٣٨٩هـ.
٣٤- بيولوجيا الاهتمام المطلق، دوبجانسكي، ط. نيويورك، سنة ١٩٦٧م.
٣٥- تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ط. دار المعارف، ط. السادسة.
٣٦- تاريخ الفلسفة الغربية، برتراندرسل، ترجمة. محمد فتحي الشنيطي ، ط. الهيئة العامة للكتاب.
٣٧- تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا بوخنيسكي، ترجمة. محمد عبد الكريم الوافي، ط. منشورات جامعة بنغازي، ليبيا، ط. الثانية.
٣٨- تاريخ الوجودية، جان فال، ترجمة. فؤاد كامل، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٧م.
٣٩- تاريخ الوجودية في الفكر البشري، محمد سعيد العشماوي، ط. الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة، سنة ١٩٦٦م.
٤٠- تجديد علم المنطق في شرح الخبيصي على التهذيب، عبد المتعال الصعيدي، ط. المطبعة النموذجية، نشر مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز، ط. الخامسة.
٤١- تحطيم العقل، جورج لوكاكش، ترجمة. إلياس مرقص، ط. دار الحقيقة ببيروت، ط. الثانية، سنة ١٩٨٣م.
٤٢- تلخيص ما بعد الطبيعة، ابن رشد، تحقيق د. عثمان أمين، ط. سنة ١٩٥٨م.
٤٣- جان بول سارتر، د. أحمد أبو زيد (مجلة عالم الفكر، مجلد ١٢، وزارة الإعلام بالكويت، يوليو، أغسطس، سبتمبر، ١٩٨١م).
٤٤- دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، د. يحيى هويدي، ط. دار

الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة، ط. الأولى، سنة ١٩٩١م.

٤٥- دراسات في الفلسفة المعاصرة، د. زكريا إبراهيم، نشر مكتبة مصر – القاهرة، ط. الأولى، سنة ١٩٨٦م.

٤٦- دليل أكسفورد للفلسفة، تدهو ندرتش، ترجمة. نجيب الحصادي، مراجعة عبد القادر الطلحي، ط. المكتب الوطني للبحث والتطوير، طرابلس – ليبيا، ط. الأولى، سنة ٢٠٠٥م.

٤٧- رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة، ط. الأولى، سنة ١٩٥٠م.

٤٨- سارتر بين الفلسفة والأدب، موريس كارنستون، ترجمة مجاهد عبد المنعم، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط. الأولى، سنة ١٩٨١م.

٤٩- سارتر فيلسوف الحرية والاغتراب في الفكر المعاصر، محمود رجب، ط. القاهرة، سنة ١٩٦٧م.

٥٠- سارتر وجينيه (أو الشر والحرية) في عالم الفكر، د. محمد علي الكردي، ط. القاهرة، سنة ١٩٨١م، المجلد الثاني.

٥١- صحيح مسلم، الإمام مسلم، تحقيق. محمد فؤاد عبد الباقي، ط. الحلبي بالقاهرة، ط. الأولى، سنة ١٩٥٥م.

٥٢- فلاسفة وجوديون، فؤاد كامل، ط. الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة، سنة ١٩٦٧م.

٥٣- فلسفة الجمال، د. أميرة حلمي مطر، ط. دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة، ط. الأولى، سنة ١٩٨٦م.

٥٤- فلسفة جان بول سارتر، د. حبيب الشاروني، ط. عالم الفكر، المجلد

الثاني عشر.
٥٥- في الفلسفة والشعر، مارتن هيدجر، ترجمة. د. عثمان أمين، ط. الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة، ط. الأولى، سنة ١٩٦٣م.
٥٦- كانط أو الفلسفة النقدية، د. زكريا إبراهيم، ط. الدار المصرية بالقاهرة.
٥٧- كانط وفلسفته النظرية، د. محمود زيدان، ط. دار المعارف بالقاهرة، ط. الثالثة، سنة ١٩٧٩م.
٥٨- كيركيجورد (رائد الحرية)، د. إمام عبد الفتاح، ط. دار الثقافة بالقاهرة، ط. الأولى، سنة ١٩٨٢م.
٥٩- ما الفلسفة، رجب أبو دبوس، ط. الدار الليبية للنشر والتوزيع والإعلان، سرت، ط. الأولى، سنة ١٤٣٤هـ.
٦٠- مع الفيلسوف، د. محمد ثابت الفندي، ط. دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، سنة ١٩٨٧م.
٦١- معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ط. دار الطليعة للطباعة والنشر ببيروت، ط. الأولى، سنة ١٩٨٧م.
٦٢- معنى الوجودية، د. عبد المنعم الحفني، مجلة الفكر المعاصر.
٦٣- مقدمات فلسفية، د. علي عبد المعطي محمد، ط. دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، سنة ٢٠٠٢م.
٦٤- ملامح الفكر الأوربي المعاصر، د. صلاح عدس، كتاب الهلال، العدد ٣٠٤، القاهرة، سنة ١٩٧٦م.
٦٥- منطق أرسطو، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ط. دار القلم ببيروت، ط. الأولى، سنة ١٩٨٠م.

٦٦- منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، ابن سينا، ط. القاهرة، سنة ١٩١٠م.
٦٧- نداء الحقيقة، مارتن هيدجر، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، ط. دار الطباعة والنشر بالقاهرة، ط. الأولى، سنة ١٩٧٧م.
٦٨- نقد المذاهب المعاصرة، د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، ط. دار الوفاء بالإسكندرية سنة ١٩٩٩م.
٦٩- هيدجر (راعي الوجود)، مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط. دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة ١٩٨٨م.